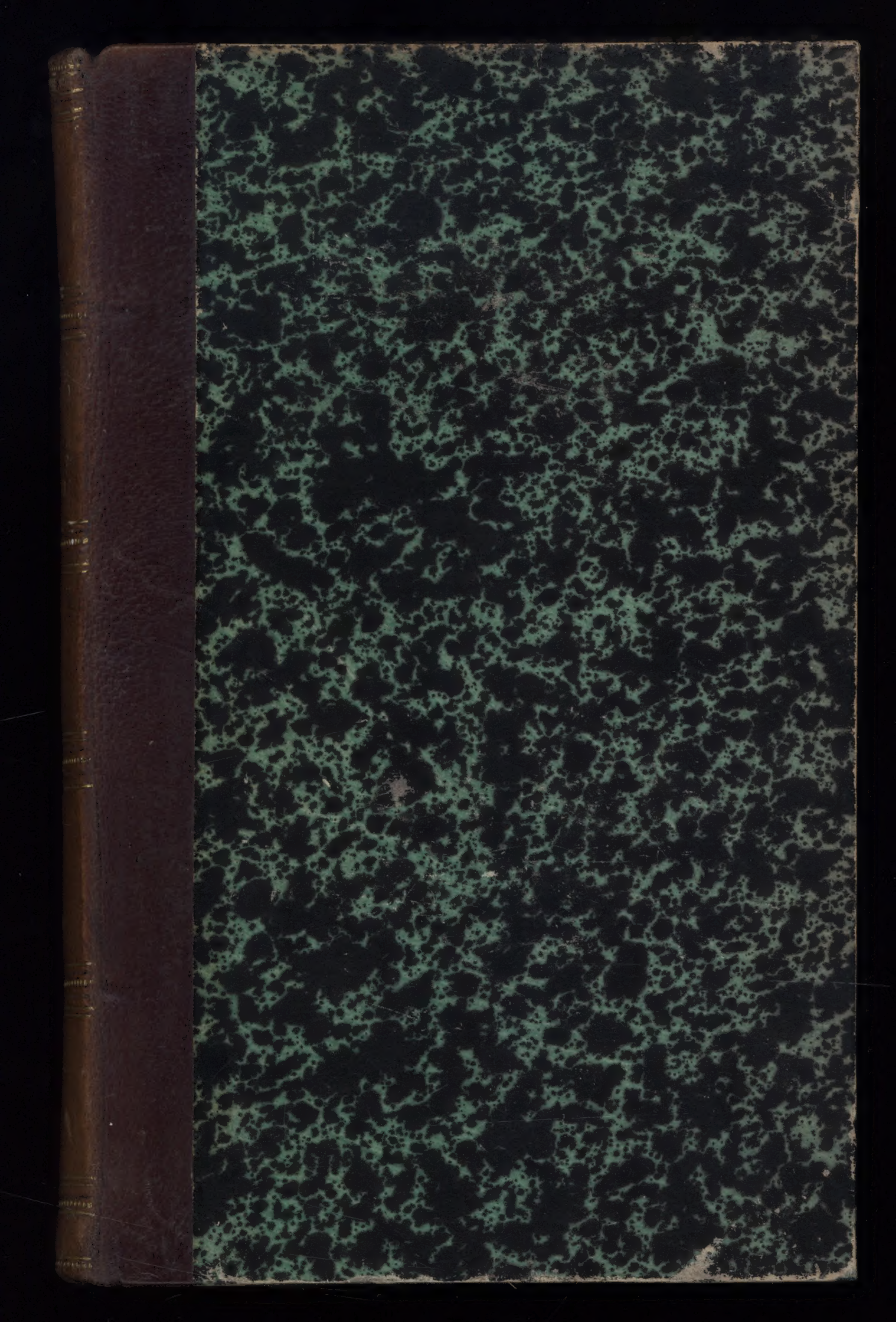
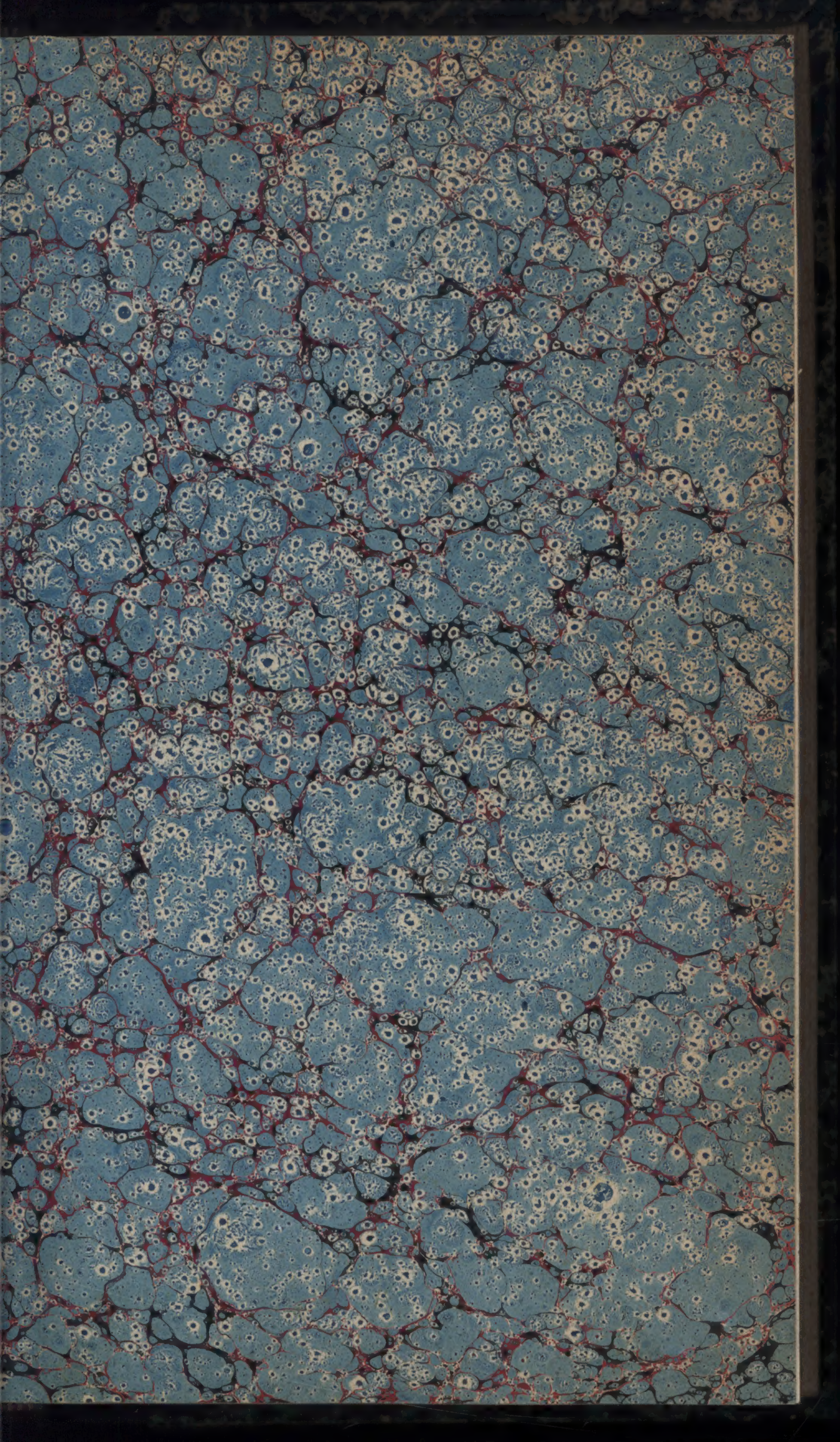






MÉLANGES

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES

ET LITTÉRAIRES

MÉLANGES
HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES
ET LITTÉRAIRES

PUBLIÉS PAR

LES P. P. CHARLES DANIEL & JEAN GAGARIN

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

AVEC LA COLLABORATION DE PLUSIEURS AUTRES PÈRES

DE LA MÊME COMPAGNIE

*



LYON

VITTE, LUTRIN & Cie, ÉDITEURS

RUE MERCIÈRE, 7 ET 12

—

PRÉFACE

Le volume que nous présentons au public n'est qu'un essai. Si notre dessein réussit, d'autres volumes suivront, à des intervalles plus ou moins rapprochés, et, peu à peu, notre recueil embrassera l'ensemble des connaissances qui peuvent utilement occuper un prêtre.

Le premier rang appartient de droit à la théologie; et quand nous parlons de théologie, nous employons ce mot dans son acception la plus large, y comprenant l'Écriture sainte, la patristique et les autres branches principales de la science sacrée. Est-il besoin d'ajouter que, parmi les questions théologiques, nous traiterons de préférence celles qui ont une relation plus directe avec les besoins du temps où nous vivons? C'est notre devoir, puisque c'est par là surtout que le labeur solitaire de la pensée, trouvant accès auprès de ceux-là mêmes dont la vie est toute d'action, devient une sorte d'apostolat.

A la théologie, nous joignons la philosophie et l'histoire, la science des principes et la science des faits, l'une et l'autre également nécessaires pour établir solidement et mettre à couvert des entreprises de l'ennemi les fondements mêmes de la foi chrétienne.

Nous ne l'ignorons pas d'ailleurs, toutes les vérités se tiennent, nulle erreur n'est sans danger; et, dans les vastes champs de l'intelligence, il n'y a pas, pour ainsi dire, de terrain neutre. C'est pourquoi nous ne croirons pas faillir à notre mission, ni nous détourner du but, en élargissant notre cadre pour donner entrée dans ces *Études,* soit à la littérature proprement dite, soit aux sciences physiques et naturelles. Là aussi, il y a parfois des luttes à soutenir pour les plus saintes causes. Et quand même il n'en serait pas ainsi, faut-il donc regarder comme perdu le temps consacré à élever les facultés de l'âme et à les développer dans tous les sens? Tout ce qui est vrai, beau, honnête, n'a-t-il pas droit à nos sympathies? Volontiers nous prendrions pour programme ces paroles que nous adresse le grand Apôtre : *Quæcumque sunt vera, quæcumque pudica, quæcumque justa, quæcumque sancta, quæcumque amabilia, quæcumque bonæ famæ, si qua virtus, si qua laus disciplinæ, hæc cogitate*[1].

[1] *Philipp.* IV. 8.

Le sentiment qui nous domine, en mettant la main à l'œuvre, c'est celui de notre insuffisance. Mais, avec l'aide de Dieu, nous l'espérons, notre bonne volonté ne restera pas sans fruit. Déjà la Providence a réuni entre nos mains quelques éléments de succès, au nombre desquels nous mettons en première ligne de précieux documents, dont les uns proviennent des archives du Jésus; les autres, rares épaves des anciennes richesses du collége Louis-le-Grand, ont été autrefois recueillis par le P. Brotier. Comme ils présentent par eux-mêmes un assez vif intérêt aux esprits sérieux auxquels nous destinons notre recueil, nous nous ferons un devoir de les publier tels qu'ils sont, nous réservant d'y ajouter quelques pages d'introduction ou des notes, lorsque nous le jugerons nécessaire.

Ces secours qui nous sont acquis, d'autres que nous pouvons dès maintenant nous promettre, nous ont déterminés à ne pas différer plus longtemps une entreprise qui sans cela nous eût paru à nous-mêmes un peu téméraire. D'ailleurs nous ne serons pas seuls; aujourd'hui nous commençons; demain d'autres, plus habiles et plus savants, nous viendront en aide. Pour assurer plus d'ensemble à notre œuvre, nous n'adressons cet appel qu'à nos frères, les enfants de la compagnie de Jésus. Pénétrés des mêmes

enseignements, ils n'auront pas de peine à s'associer à nos vues, et, nous en avons la confiance, puisque tous, par des moyens très-divers, nous tendons au même but, la variété qui pourra naître de leur concours n'altérera en rien l'unité de nos travaux.

DE L'ENSEIGNEMENT

DE LA THÉOLOGIE

DANS L'ÉGLISE RUSSE.

Depuis quelques années, il se manifeste dans le clergé russe une activité littéraire qui ne lui était pas habituelle. C'est une innovation à laquelle nous applaudissons de grand cœur, et dont nous attendons les plus heureux résultats. Mais ces résultats ne seront ni assez rapides ni assez complets, tant que ce clergé et le public européen resteront étrangers l'un à l'autre. Il faut un intermédiaire qui fasse connaître à l'Europe savante les travaux des ecclésiastiques russes, et qui transmette à ceux-ci les observations et les critiques qui pourraient leur manquer dans leur pays. C'est cette place que nous voudrions prendre; la matière ne nous manquera pas, la bonne volonté non plus, et si la tâche est au-dessus de nos forces, nous espérons au moins, par notre exemple, déterminer de plus habiles à parcourir dans son entier la carrière dont nous leur aurons ouvert l'entrée.

Le monde que nous voudrions faire connaître à nos lecteurs doit être passablement étranger à la plupart d'entre eux.

Il nous a donc fallu chercher quelqu'un qui les y introduisît,

et qui leur donnât une idée générale des hommes et des choses dont nous aurons à nous occuper. Nous avons pensé que personne ne leur serait plus agréable que le savant prélat qui remplit aujourd'hui le poste de recteur de l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, Mgr Macaire Boulgakof, moine de l'ordre de Saint-Basile-le-Grand, et évêque (non uni) de Winnitsy.

La renommée lui assigne une des premières places parmi les illustrations que le clergé russe compte dans son sein. Il a publié en langue russe, sur des matières théologiques, plusieurs ouvrages qui ont trouvé un grand nombre de lecteurs. On lui doit entre autres une *Théologie dogmatique* qui a fait une certaine sensation. A l'imitation du R. P. Perrone, qu'il semble avoir beaucoup feuilleté, Mgr Macaire a mis en tête de son livre une histoire abrégée de la théologie. Comme de raison, cette théologie n'est pas la théologie catholique, c'est celle de l'Église à laquelle l'auteur appartient; mais c'est précisément ce qui donne de l'intérêt à ce travail et ce qui nous a déterminé à le faire connaître à nos lecteurs. Une histoire de la théologie de l'Église russe, faite par un des hommes les plus éminents de cette Église, nous a semblé une introduction toute trouvée aux études que nous nous proposons de faire.

Une seule considération aurait pu m'arrêter. La ligne suivie par Mgr Macaire me mettra souvent dans la nécessité de le combattre, et j'éprouve une vive répugnance à me placer, vis-à-vis d'un membre du clergé russe, sur le terrain de la polémique. Le plus cher de mes vœux, le plus ardent de mes désirs, c'est de voir l'Église russe réconciliée avec le saint-siége, non par son absorption dans l'Église

latine, mais par l'union sur les bases arrêtées autrefois à Florence. Or, cette œuvre de réconciliation et de paix ne peut se faire, ni contre le clergé russe, ni sans lui; au contraire, elle est possible, elle est même plus facile qu'on ne le croit généralement avec le clergé russe et par lui. Cette union est dans ses intérêts bien entendus; et si l'on ne tient pas compte de quelques préjugés qui sont à la surface et dont une discussion amicale ferait bientôt justice, elle est dans les vœux d'un certain nombre de ses membres. C'est au moins ma conviction. D'ailleurs, il n'en serait pas ainsi, que la justice me ferait un devoir de protester contre les accusations trop répandues dont le clergé russe est l'objet. A lire les ouvrages qui se publient journellement sur la Russie, l'ignorance de ce clergé, sa dépravation, son avilissement, dépassent toute mesure.

Je ne vois pas ce que la vérité gagne à ces exagérations. Que le clergé russe, par suite de la rupture des liens qui devaient le rattacher au centre de l'unité, ait beaucoup perdu, personne ne peut le contester; qu'il se ressente de cette rupture au triple point de vue de la science, de la sainteté et de l'indépendance, je le reconnais volontiers, et les hommes impartiaux l'avoueront avec moi; mais il y aurait une criante injustice à en conclure qu'il est à peu près tombé au niveau de la brute, comme quelques écrivains voudraient le faire croire charitablement. Non. Il faut tenir compte des vertus que l'on trouve dans son sein, il faut tenir compte des efforts nombreux et persévérants qui ont été faits pour éloigner la lèpre de l'ignorance, et je me hâte d'ajouter des incontestables progrès dont ces efforts ont été couronnés; il faut tenir compte, enfin, des aspirations généreuses

du clergé en faveur de l'indépendance de l'Église, aspirations trop secrètes et trop timides, mais qui chaque jour prennent plus de force et plus d'étendue.

D'ailleurs, je ne puis oublier que le clergé russe, malgré le schisme, possède la vérité à peu près entière; que ses ordinations sont valides; qu'il est composé de véritables évêques, de véritables prêtres, qui offrent véritablement le saint sacrifice de la messe, et qu'il faudrait bien peu de chose pour faire tomber la barrière qui nous tient séparés. Il me semble qu'il est à la fois plus juste, plus charitable et plus habile de lui tendre la main et de l'aider à sortir de son isolement, que de le repousser et de l'affermir dans son éloignement. Il a un bandeau sur les yeux, il a des liens aux pieds et aux mains. Comment pourrait-il marcher vers nous? C'est à nous d'aller à lui.

Dans cette disposition d'esprit, on comprendra la répugnance que j'éprouve à entrer en polémique avec un membre du clergé russe. Il y a cependant des cas où il n'est pas permis d'hésiter.

La situation élevée à laquelle Mgr Macaire est arrivé, la réputation dont il est environné, l'autorité qu'il exerce sur le jeune clergé, le succès littéraire qu'ont ses écrits, tout contribue à donner une grande importance à son opinion. Son influence aurait pu être aussi bienfaisante qu'elle est puissante. Il ne l'a pas voulu; et, au lieu de propager des pensées de réconciliation et de paix, il semble ne travailler qu'à attiser les haines et à perpétuer la discorde. En présence d'un pareil état de choses, j'ai cru qu'il était de mon devoir d'élever la voix.

Russe par la naissance et par le cœur, élevé dans l'Église

russe, si j'ai brisé des liens qui me rattachaient à mes concitoyens et à mes coreligionnaires, je l'ai fait pour obéir à la voix de ma conscience ; mais j'ai toujours conservé l'espoir que je ne faisais que précéder et la nation russe et l'Église russe dans la voie où j'ai trouvé, avec la vérité, la lumière et la paix. En présence des agressions de Mgr Macaire contre l'Église catholique, il m'a semblé que le moment était venu de rompre le silence auquel je m'étais condamné jusqu'ici ; mais je voudrais bien établir, en descendant dans la lice, que ce n'est pas à un sentiment d'hostilité que je cède, mais bien au désir de faire disparaître les obstacles qui tiennent depuis si longtemps le clergé russe éloigné du centre de l'unité.

Ceci dit, sans autre préambule j'entre en matière.

L'esquisse de Mgr Macaire ne contient que trente-sept pages; je ne crois pourtant pas nécessaire de la reproduire en entier, mais les extraits que j'en donnerai suffiront pour la faire connaître.

L'auteur divise l'histoire de la théologie dans l'Église d'Orient en trois époques : la première commence aux temps apostoliques et va jusqu'à saint Jean Damascène; la seconde, qui embrasse à peu près le même nombre de siècles, se termine à Pierre Mogila, métropolitain de Kief, à la fin du XVIIe siècle, et la troisième dure encore.

Comme ce n'est pas tant l'Église grecque que l'Église russe que nous avons en vue, nous ne nous arrêterons pas à la première époque, dans laquelle il n'est pas question de la Russie. D'ailleurs, Mgr Macaire renvoie ses lecteurs à Walch, à Lumper, à Du Pin, à Dom Ceillier, et il se borne à indiquer quelques écrits des Pères qu'il considère comme les

premiers essais d'un exposé systématique des vérités de la foi. Voici sa liste :

1. Origène : Περὶ ἀρχῶν[1].

2. Saint Cyrille de Jérusalem : *les Catéchèses.*

3. Saint Augustin : *de Civitate Dei; Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate.*

4. Théodoret : Θείων δογμάτων ἐπιτομή, qui forme le cinquième livre de l'ouvrage intitulé : Αἱρετικὴ κακομυθία.

Puis à ces quatre ouvrages principaux il en ajoute, par forme d'appendice, trois autres :

1. Saint Grégoire de Nysse : Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας.

2. Gennade de Marseille : *de Dogmatibus ecclesiasticis.*

3. Anastase le Sinaïte : Ἔκθεσις σύντομος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.

Ce choix étonnera plus d'un lecteur, mais nous ne nous y arrêterons pas[2], et nous passerons immédiatement à la

[1] Il est assez étrange de trouver en tête de cette liste le Περὶ αρχῶν, le moins orthodoxe de tous les ouvrages d'Origène, et celui contre lequel les saints Pères se sont élevés avec le plus de véhémence dans les disputes auxquelles l'origénisme a donné lieu.

[2] Nous ne pouvons nous empêcher de relever quelques inexactitudes échappées à notre auteur, à propos d'Anastase le Sinaïte. Il dit que l'Ἔκθεσις a été publiée plusieurs fois dans la traduction latine, mais jamais dans le texte original; cependant Fabricius, dans sa *Bibliotheca græca*, cite deux éditions du texte grec, l'une de 1570, à Genève, par Théodore de Bèze, l'autre de 1613, à Helmstad, par Jean Fuchten, toutes les deux in-8°. Mgr Macaire attribue cette exposition de la foi à Anastase le Sinaïte, patriarche d'Antioche, mort en 561. Or, d'après l'opinion à peu près universellement admise, Anastase le Sinaïte et Anastase patriarche d'Antioche sont deux hommes différents; j'allais dire trois hommes, car il y a eu deux patriarches d'Antioche du nom d'Anastase : Anastase l'Ancien, et Anastase le Jeune. Aucun de ces trois Anastase n'est mort en 561. Anastase l'Ancien est mort en 598; Anastase le Jeune fut son successeur immédiat sur le siége d'Antioche, et Anastase le Sinaïte vécut plus de cent ans après. Ce qu'il y a de mieux, c'est que l'Ἔκθεσις n'est d'aucun des trois Anastase; elle est attribuée à saint Maxime ou à quelque écrivain postérieur, dont le nom est resté inconnu, et qui s'est borné à arranger en forme de catéchisme des phrases empruntées à saint Cyrille d'Alexandrie et à Anastase d'Antioche. C'est pour cela qu'elle se trouve quelquefois attribuée à saint Cyrille; et dans le *Catalogue* que le savant Matthaei a donné *des*

seconde période, qui ne nous arrêtera pas longtemps non plus ; car, là encore, il n'est presque pas question de la Russie.

Après un hommage rendu à saint Jean Damascène, l'auteur raconte à sa manière l'origine du schisme qui sépare encore aujourd'hui l'Orient de l'Occident [1], puis il donne le catalogue des ouvrages théologiques appartenant à cette période, qui ont attiré son attention; il les divise en trois catégories : les traités systématiques, les abrégés et les ouvrages sur les questions spéciales.

Reproduisons cette liste :

manuscrits de la bibliothèque du Synode à Moscou, on lit au nº 150 : « Anastasii Patriarchæ Θεοῦ πόλεως, et Cyrilli Alexandrini Ἔχθεσις σύντομος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, » tandis qu'on la chercherait en vain sous le nom d'Anastase le Sinaïte.

Je demande pardon au lecteur de ces détails, au sujet d'un monument qui par lui-même ne présente pas grand intérêt, mais je n'ai pu les omettre. Mgr Macaire a tellement multiplié dans son livre les notes et les citations qu'il ne lui est plus resté le temps de vérifier par lui-même ce qu'il avançait sur la foi d'autrui, et j'ai cru que c'était un service à lui rendre que de lui signaler quelques-unes des inexactitudes qu'il a ainsi adoptées de confiance. Il les a laissées subsister dans la seconde édition de sa *Théologie;* mais comme il n'en restera pas là, je l'engage vivement à les faire disparaître dans une prochaine édition.

[1] Nous avons admiré l'accent de conviction avec lequel il dit que dans l'Église d'Occident l'autorité d'Aristote, de Cicéron, de Virgile, d'Ovide, et d'autres écrivains païens était mise *au-dessus* de celle, non-seulement des Chrysostome et des Basile, mais aussi des prophètes et des apôtres.

Mgr Macaire doit appartenir à l'école du *ver rongeur*. Il n'aime pas la scolastique, et il termine une véhémente sortie contre elle en lui reprochant d'avoir inondé l'Occident de livres. En Orient, ajoute-t-il aussitôt, il n'en était pas ainsi. Cette proposition se trouve confirmée par le catalogue qu'il donne des richesses théologiques de cette époque.

Le reproche que Mgr Macaire fait ici à l'Église d'Occident a tout l'air d'une épigramme contre l'Église d'Orient; mais il manque de justesse. Les Grecs ont peu écrit depuis la prise de Constantinople, et surtout peu imprimé; mais ils ont beaucoup écrit au XIIe, au XIIIe, au XIVe siècle; un très-grand nombre de leurs ouvrages sont encore en manuscrit dans nos bibliothèques, attendant des éditeurs, et si les scolastiques abondent en subtilités, je crois que les moines du mont Athos et les palamites n'ont rien à leur envier.

Première Catégorie.

Traités systématiques.

1. Euthymius Zigabenus : Πανοπλία δογματικὴ τῆς ορθοδόξου πίστεως. Le texte grec a été publié en Valachie, en 1710; la traduction latine a été imprimée plusieurs fois.

2. Nicétas Choniates : Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας. Il y a vingt-sept livres; les cinq premiers ont été publiés dans la traduction latine. *Biblioth. max. Patr.*, t. XXV, p. 54.

3. Saint Siméon, archevêque de Thessalonique, au commencement du xv[e] siècle : Διάλογοι ἐκκλησιαστικοὶ Ἀρχιερέως καὶ κληρικοῦ. Une édition des œuvres complètes de cet écrivain a été publiée à Venise, en 1820.

Seconde Catégorie.

Abrégés.

1. Grégoire Palamas : *Exposé de la foi orthodoxe.*

2. Siméon de Thessalonique, déjà cité : Ἑρμηνεία εἰς τὸ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῶν χριστιανῶν ἱερὸν σύμβολον.

3. Gennade ou George Scholaire, patriarche de Constantinople : *Sermocinatio habita de recta et inculpata christianorum fide.* Kimmel, *Libri symbolici Eccles. orientalis ;* Iéna, 1843.

4. Melèce Piga, patriarche de Constantinople : Κατήχησις.

5. Jérémie, patriarche de Constantinople (v. 1576-1581) : Trois *Épîtres aux théologiens de Wurtemberg*, publiées dans les *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchæ Constantinopolitani D. Hieremiæ, græce et latine ab iisdem theologis edita; Wirtemberg,* 1584.

6. *Le livre de la sainte et unique foi orthodoxe et de la sainte Église catholique et apostolique* (en russe), imprimé à Ostrog, en Volynie, vers 1588, et dirigé contre l'Église latine.

7. Zacharie Kopystenski : *Le livre de la foi de l'Église une, sainte, catholique et apostolique* (en russe); 1619, Kief; dans le même esprit que le précédent.

8. Le *Catéchisme* attribué à Laurent Zizanie (en russe); Moscou, 1627.

Troisième Catégorie.

Ouvrages de controverse.

I. Contre l'Église d'Occident, c'est-à-dire contre les Catholiques.

SUR LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT.

1. Le célèbre Photius.
2. Eustrate, métropolitain de Nicée au XIIe siècle.
3. Germain, patriarche de Constantinople au XIIIe siècle.
4. Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique.
5. Nil Cabasilas, archevêque de Thessalonique au XIVe siècle.

CONTRE LA PRIMAUTÉ DU PAPE.

1. Nil Cabasilas, déjà cité.
2. Barlaam, moine du XIVe siècle.

CONTRE LES LATINS EN GÉNÉRAL.

1. Nicetas Pectoratus, moine de Constantinople du XIe siècle.
2. Georges, métropolitain de Corcyre au XIIe siècle.
3. Grégoire de Chypre, au XIIIe siècle.
4. Macaire d'Ancyre, au XVe siècle.
5. Léonce Karpovitch (en russe), commencement du XVIIe siècle.
6. Zacharie Kopystenski, *item*.

II. Contre les Protestants.

EN GREC :

Gabriel, métropolitain de Philadelphie.

EN RUSSE :

Zénobius, moine de Novogorod au XVIe siècle.

A l'exception d'un petit nombre d'écrivains du XVIe siècle et du commencement du XVIIe, sur lesquels nous reviendrons plus tard, tous les auteurs cités par Mgr Macaire dans cette seconde partie appartiennent à la Grèce. Nous n'avons pas à nous en occuper aujourd'hui. Je ne puis cependant m'empêcher de remarquer le singulier éclectisme du prélat russe. Parmi les professions de foi orthodoxes, il en cite une de Grégoire Palamas; il me semble que, pour l'honneur de l'Église grecque, on aurait pu laisser de côté le nom d'un homme qui n'est connu que par l'appui passionné qu'il a prêté à l'une des sectes les plus extravagantes que le faux mysticisme ait jamais enfantées. Tout le monde a entendu parler de ces moines du mont Athos qui, assis dans un coin de leur cellule, se tenaient immobiles, les yeux à moitié fermés et fixés sur leur nombril, et qui prétendaient qu'en prolongeant cette singulière méthode d'oraison, ils finissaient par voir une vive et éclatante lumière qui les enveloppait de toutes parts, qui les pénétrait et qu'ils soufflaient par le nez. Ce ne serait que ridicule; mais ce qu'il y a de grave, c'est que, pour défendre cette extravagance, ils en étaient venus à formuler des propositions contraires aux premiers éléments de la foi chrétienne. Ils distinguaient en Dieu l'essence et l'opération : οὐσία et ἐνέργεια, non-seulement par une distinction de raison, mais d'une manière si complète, qu'ils faisaient de cette énergie ou opération divine quelque chose d'incréé, et cependant d'inférieur à la substance divine, comme un intermédiaire entre Dieu et la créature. Ils donnaient pour exemple la lumière dont Jésus-Christ fut revêtu sur le mont Thabor, au moment de la transfiguration. Cette lumière, disaient-ils, quoique visible à des yeux de chair,

quoique circonscrite dans d'étroites limites, était une lumière increéée, et la Divinité même. Puis, passant à la lumière qu'ils prétendaient voir dans leurs étranges extases, ils n'hésitaient pas à lui donner le nom de *Divinité;* ces lumières étaient multiples, elles différaient à leurs yeux de la substance divine, il en résultait des divinités multipliées à l'infini, et d'un ordre inférieur, quoique toutes increéées. On voit d'ici toutes les conséquences qui découlent de ce quiétisme oriental.

Comment se fait-il donc que Mgr Macaire, au lieu de répudier toute solidarité avec ces sectaires extravagants, admette la profession de foi de leur chef parmi les professions de foi orthodoxes? J'ai voulu lire par moi-même cette profession de foi, dans l'espérance qu'ici du moins le luxe de notes et d'indications dont Mgr Macaire s'entoure me serait utile. En effet, j'ai trouvé une note, mais cette note me renvoyait à Cave; j'ai consulté Cave, et Cave, ou plutôt son continuateur Henri Wharton, dit simplement : *Expositio sive confessio orthodoxæ fidei, græce, ms. in biblioth. Augustana;* et Robert Gérius, l'autre continuateur de Cave, nous donne les mêmes renseignements, si ce n'est qu'il ajoute : *Subsell.* 2, *cod.* 23, ce qui nous apprend uniquement que ce manuscrit existe dans la bibliothèque d'Augsbourg. Je ne l'ai pas vu, je ne me dérangerai pas pour le voir; et j'ai de la peine à croire que Mgr Macaire ait fait le voyage de Pétersbourg à Augsbourg pour aller secouer la poussière dans laquelle ce parchemin est enseveli. Je vais plus loin, je crois que ni Cave, ni Henri Wharton, ni Robert Gérius ne l'ont vu; ils indiquent seulement l'existence du manuscrit sur l'autorité du *Catalogue de la bibliothèque d'Augsbourg,* qu'ils citent

à la marge. Rien ne nous prouve même que les auteurs du *Catalogue* aient lu le manuscrit dont ils donnent le titre.

Supposons cependant qu'ils l'aient lu, et qu'ils en aient attesté l'orthodoxie : est-ce sur le témoignage assez suspect de ces bibliothécaires hétérodoxes, que Mgr Macaire délivre un certificat d'orthodoxie à un homme qui a laissé une aussi mauvaise réputation dans l'histoire ?

Le savant Fabricius lui-même ne semble pas avoir pris connaissance de cette profession de foi manuscrite, conservée à la bibliothèque d'Augsbourg ; il se borne à dire qu'elle pourrait bien être la même que celle publiée par Combefis.

Ainsi, voilà un manuscrit dont on ne connaît absolument que le titre, Mgr Macaire ne l'a pas vu, les auteurs qu'il cite, Cave, Wharton, Gérius, ne l'ont pas plus vu que lui ; Fabricius ne l'a pas vu ; et, jusqu'à preuve du contraire, il est permis de penser qu'on ne pourrait pas citer un seul auteur qui en ait pris connaissance ; ce manuscrit porte le titre d'*Exposition de la foi orthodoxe,* et sur cette seule indication Mgr Macaire, sans se laisser arrêter par le nom de Grégoire Palamas, accepte cette profession de foi comme orthodoxe, et lui donne une place dans un catalogue qui évidemment n'a pas la prétention de donner toutes les professions de foi orthodoxes, mais seulement les plus remarquables. Le lecteur, qui voit une note au bas de la page et un renvoi à Cave, et qui n'a pas le temps de vérifier, s'imagine naturellement que cette vérification a été faite par Mgr Macaire, et que l'orthodoxie de Palamas lui est garantie par le savant recteur de la faculté de théologie de Saint-Pétersbourg.

Comment pourrait-il supposer que Mgr Macaire s'est avancé à ce point, sans rien savoir de cet ouvrage, que le titre?

Ce n'est pas tout. Nous avons vu tout à l'heure que, d'après une conjecture de Fabricius, cette profession de foi pourrait bien être identique à celle que Combefis a publiée. Quand même la rédaction ne serait pas la même, il est bien naturel de penser que si Grégoire Palamas a laissé deux professions de foi, elles ne sont pas en contradiction l'une avec l'autre. Voyons donc celle qui se trouve dans toutes les bibliothèques, et que nous pouvons lire sans faire le voyage d'Augsbourg. Elle a pour titre : *Professio orthodoxæ fidei, edita a sacratissimo metropolita Thessalonicensi Domino Gregorio Palama* : Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἐκτεθεῖσα παρὰ τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κυρίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Je pense que ce titre a les mêmes droits que l'autre à l'attention de Mgr Macaire; dans tous les cas, il lui ressemble beaucoup. Si nous prenons connaissance de cette profession de foi, nous y verrons beaucoup de paroles inutiles sur des points qui n'étaient point controversés alors. Palamas finit par déclarer qu'il admet avec les sept conciles œcuméniques celui qui vient d'être célébré à Constantinople et qui a condamné Barlaam de Calabre et Acindynus. Or, nous savons qu'il a aussi sanctionné l'hérésie des palamites. Il est facile de s'en convaincre. Les actes ou le Τομὸς συνοδικὸς de ce conciliabule, avec la souscription de Grégoire Palamas, ont été également publiés par Combefis dans l'*Auctarium novissimum bibliothecæ græcorum Patrum*.

Adhérer à la profession de foi de Grégoire Palamas, c'est donc adhérer à ce conciliabule et à toutes les erreurs qui y

ont été affirmées. Mais je croirais faire injure à Mgr Macaire en supposant un instant qu'il pût admettre les absurdes et ridicules erreurs des palamites. Il ne reste donc au savant prélat d'autre parti à prendre que d'effacer le nom de Grégoire Palamas de la liste des docteurs orthodoxes.

Je ne puis pas m'arrêter aussi longtemps à tous les noms cités par Mgr Macaire; je suis cependant obligé de présenter quelques observations au sujet de Gennade ou George Scholaire, patriarche de Constantinople après la prise de cette ville par les musulmans. S'il fallait faire une dissertation sur ce personnage et sur ses écrits, séparer ceux qui sont véritablement de lui de ceux qui lui sont faussement attribués, examiner s'il a professé les doctrines les plus contradictoires à diverses époques de sa vie, ou bien s'il faut distinguer deux personnages qui ont porté le même nom, qui ont vécu dans le même temps, et qui se sont trouvés dans des camps opposés, je craindrais de fatiguer la patience de mon lecteur; mais, heureusement pour moi, Mgr Macaire me délivre de ce soin. Il ne s'agit plus ici d'un manuscrit que personne ne s'est donné la peine de lire, il cite une profession de foi parfaitement connue, imprimée plusieurs fois, et, pour plus de sûreté, il indique l'édition qu'il préfère; c'est celle que Kimmel a insérée dans ses *Libri symbolici Ecclesiæ orientalis*, dédiés au comte Protassof, et publiés à Jéna en 1843. J'ouvre le livre à l'endroit indiqué, et je lis : « Le Père engendre le Fils ou le Verbe, et le Saint-Esprit *procède du Père et du Fils :* Pater generat Filium sive Verbum ejus, et *a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus* (p. 3). » Et plus loin, page 8 : « Duæ sunt in divinis personæ productæ, Filius et Spiritus Sanctus. Non generat Filius

sed generatur; propter hæc dicitur productus : similiter Spiritus Sanctus non spirat, sed spiratur et ideo dicitur productus. Si igitur interrogatus fueris, in divinis quæ sunt personæ producentes? Respondes, duæ. Nam Pater generat Filium et *Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum.* » C'est très-clair et très-net, et, comme on le pense bien, je n'ai rien à objecter à ces paroles du patriarche de Constantinople; mais je me demande comment Mgr Macaire peut les admettre, lui qui dans le même volume consacre plus de cent pages à soutenir par tous les moyens possibles une doctrine diamétralement opposée à celle de Gennade. Tout à l'heure nous disions que Mgr Macaire ne pouvait pas adhérer à la profession de foi de Palamas, sans adhérer à toutes les monstrueuses erreurs des palamites. Ici nous sommes amené à conclure qu'il ne peut pas adhérer à la profession de foi de Gennade, sans se contredire lui-même, et sans déchirer cent pages de son livre.

A coup sûr Mgr Macaire refuserait de signer et la profession de foi de Palamas et celle de Gennade; et cependant inscrire ces professions de foi parmi les professions de foi orthodoxes, n'est-ce pas leur donner un brevet d'orthodoxie? Comment expliquer cette contradiction? Je ne le vois pas.

Mais il faut mettre un terme à ces observations préliminaires et entrer dans notre sujet : Nous sommes arrivé, à la suite de Mgr Macaire, à la troisième partie de son esquisse historique, qui embrasse le troisième âge de la théologie orientale. La Grèce s'efface et laisse au premier rang la Russie. Jusqu'à présent nous nous sommes contenté d'une courte analyse, maintenant nous traduisons et nous laissons

la parole au prélat russe, pour la reprendre ensuite à notre tour.

Esquisse de l'Histoire de la Théologie Dogmatique dans l'Église Orthodoxe.

3e *Époque.*

« C'est ainsi que s'est passé pour la théologie orthodoxe le moyen âge, auquel l'état de la civilisation dans toute la chrétienté à cette époque a fait donner le nom d'âge de ténèbres. La fin du xve siècle, ou plutôt le commencement du xvie, vit s'ouvrir dans l'Europe occidentale une ère nouvelle pour la civilisation en général et pour la théologie en particulier. L'invention de l'imprimerie (1440), la prise de Constantinople (1453), qui répandit parmi tous les peuples de l'Occident une plus grande connaissance de l'antiquité grecque et de ses manuscrits, *la réformation* (1517), et d'autres causes contribuèrent à ce développement. Quant à l'Europe orientale avec son Église orthodoxe et sa théologie, cette époque de renouvellement commença beaucoup plus tard, vers le milieu du xviie siècle, quoique les deux siècles antérieurs aient contribué à la préparer. Disons quelques mots des circonstances qui ont servi de préparation à la renaissance orientale. Les pontifes romains, dès qu'ils furent séparés d'avec l'Église universelle, ont été constamment préoccupés du dessein de soumettre à leur autorité l'Orient orthodoxe et particulièrement la Russie; nous en avons la preuve dans la série non interrompue des tentatives qui ont été faites dans ce but, et que nous a conservées

l'histoire. Mais jamais ces efforts n'ont été aussi énergiques, jamais ils n'ont été aussi près d'être couronnés par le succès, jamais ils n'ont été aussi dangereux pour l'orthodoxie qu'à partir du XVIe siècle. En Grèce, ils étaient favorisés par la chute de l'empire (1453) et par l'affaiblissement des lumières qui en a été la suite; en Russie, par le défaut de civilisation et par la réunion de la Russie occidentale à la Pologne (1549). Le principal instrument de ces tentatives dans l'un et dans l'autre pays a été l'ordre des jésuites, qui venait d'être fondé (1540). Ils pénétrèrent rapidement en Pologne et dans la Russie occidentale; ils fondèrent des colléges à Polotsk, à Vilna, en Volynie, afin d'y donner aux enfants orthodoxes une éducation conforme à leur esprit; ils répandirent partout des écrits contre l'Église orientale, afin de prendre aussi dans leurs filets les hommes d'un âge mûr, qui dès leur berceau avaient appartenu à l'orthodoxie; et la malheureuse union qui se forma dans la Russie occidentale, à la fin du XVIe siècle, fut le premier fruit de leurs efforts. Les dignes disciples de Loyola pénétrèrent avec la même rapidité en Grèce; ils ouvrirent des écoles à Galata et à Constantinople même, ils se donnèrent pour des instituteurs désintéressés de la jeunesse, cherchant à devenir les confesseurs du peuple, propageant des ouvrages dangereux pour l'orthodoxie. En même temps, les jeunes Grecs, avides d'instruction et ne trouvant pas de ressources suffisantes dans leur pays, allaient demander la science aux universités de l'Occident, et ils y puisaient insensiblement le même esprit, ils se laissaient prendre dans les mêmes filets. Enfin, à Rome même, le pape Grégoire XIII fondait un collége grec, où l'on donnait une éducation gratuite aux

Grecs et aux Russes qui venaient s'y présenter. Tout ce redoublement d'activité de la part du Vatican s'explique par la réformation de Luther. Les papes, voyant que le protestantisme leur enlevait une partie considérable de leur troupeau, imaginèrent de compenser cette perte en soumettant à leur autorité l'Église orientale, et, pour atteindre ce but, ils n'épargnèrent aucun effort. Mais les protestants, de leur côté, ne restaient pas inactifs : eux aussi (et en particulier les luthériens et les calvinistes) se hâtèrent de répandre leurs doctrines parmi les chrétiens d'Orient, et, dès le XVI[e] siècle, ils avaient leurs temples dans les palatinats de Podolie, de Kiovie, de Gallicie, de Volynie, ainsi que dans la Russie Blanche. Ils avaient pénétré en Valachie, s'étaient fortifiés en Grèce et à Constantinople; ils formèrent un parti puissant qui luttait contre les jésuites : eux aussi cherchèrent à propager leurs ouvrages parmi les orthodoxes. Afin de pervertir les Russes, ils traduisirent en slavon leurs catéchismes, et en Grèce ils publièrent sous le nom du patriarche de Constantinople, Cyrille Lucar, une profession de foi tout imprégnée de calvinisme et qui causa tant de trouble dans toute l'Église d'Orient. C'est ainsi que les orthodoxes se trouvaient entre deux feux : les papistes cherchaient à les attirer de leur côté, en essayant de leur démontrer que l'Église d'Orient avait toujours enseigné des doctrines conformes à celles de l'Église romaine; les protestants, au contraire, s'efforçaient de les entraîner du leur en affirmant que ce n'étaient pas les doctrines romaines, mais les doctrines protestantes qui étaient d'accord avec l'enseignement de l'Église d'Orient. Dans des circonstances pareilles, qu'y avait-il à faire pour sauvegarder l'orthodoxie? Il fallait

avant tout et par-dessus tout formuler une profession de foi aussi exacte et aussi précise que possible, afin de faire voir bien clairement aux enfants de l'Église orthodoxe d'Orient quelle était l'antique foi de cette Église, et en quoi son enseignement diffère de celui des papistes et des protestants. Il fallait ensuite fonder des écoles à l'usage des orthodoxes, dans lesquelles on enseignerait la théologie orthodoxe avec tous les développements nécessaires, et dans lesquelles on formerait des hommes capables non-seulement de prêcher la foi orthodoxe, mais encore de la défendre contre les hétérodoxes. Ce double besoin était clairement compris par beaucoup de monde en Grèce et en Russie, mais personne n'en était plus pénétré que Pierre Mogila, métropolitain de Kief. Il cherchait les moyens de formuler une profession de foi orthodoxe de l'Église catholique et apostolique orientale; et c'est lui qui introduisit le premier, dans son collége de Kief, l'enseignement de la théologie avec le développement qu'il recevait alors dans les universités d'Europe, et de cette façon il ouvrit la troisième époque de la théologie orthodoxe.

« Et en effet, la *Profession de foi orthodoxe* fait bien époque dans l'histoire de notre théologie. Jusque-là les enfants de l'Église d'Orient n'avaient pas de livre symbolique à eux, dans lequel ils pussent trouver en matière de foi, avec quelque détail, une direction donnée au nom de l'Église elle-même, un exposé systématique et une apologie du dogme; ils étaient réduits à se contenter de définitions très-brèves, données par les conciles œcuméniques et locaux, et des règles des saints Pères nommés dans le concile *in Trullo*. Ils devaient ensuite recourir aux autres écrits des Pères, qui

ne pouvaient avoir la même autorité. La *Profession de foi* de Pierre Mogila, examinée et ratifiée par deux conciles, celui de Kief en 1640, et celui de Jassy en 1643, puis examinée et approuvée par les quatre patriarches œcuméniques et par les patriarches russes Joachim et Adrien, devint le premier livre symbolique de l'Église d'Orient. Pour la première fois, tous ses dogmes furent exposés, en son nom, avec toute la précision possible, et en tenant compte, non plus seulement des anciennes hérésies, mais encore des erreurs nouvelles qui avaient surgi dans l'Occident, depuis qu'il s'était séparé de l'orthodoxie œcuménique. Par conséquent, cette profession de foi est le guide le plus détaillé et en même temps le plus sûr en matière de foi, non-seulement pour tous les fidèles orthodoxes, mais encore pour les théologiens chargés d'exposer le dogme.

« En introduisant l'enseignement de la théologie dogmatique dans les écoles orthodoxes, Pierre Mogila fit aussi époque dans l'histoire de la théologie; car ce n'est qu'à partir de là qu'elle devient une science admise à prendre sa place parmi les autres, et qu'elle se trouve naturellement et nécessairement soumise, autant que la nature des vérités révélées le permet, à toutes les conditions de la science et de l'enseignement. Tous les cours antérieurs de théologie, quoiqu'ils participassent à quelque degré de la nature scientifique, étaient rédigés en vue de la vie pratique plutôt qu'en vue de l'enseignement théorique.

« Depuis l'introduction de la théologie dogmatique orthodoxe dans les écoles nationales, on peut distinguer trois périodes dans le développement de cet enseignement.

« Au commencement, pendant un intervalle de quatre-vingts

ans (1631-1711), on enseignait des traités séparés qui n'avaient entre eux presque aucun lien systématique, et sans qu'on prît un soin sévère de séparer les dogmes de la foi des autres vérités chrétiennes. C'est pour cela que cet enseignement prend le nom général de théologie, et non de théologie dogmatique, quoiqu'il s'occupât principalement des dogmes. Ces détails nous sont connus par trois ou quatre manuels de l'Académie de Kief, qui se sont conservés en manuscrit. Le plus ancien de ces manuels, qui a servi au professeur de 1642 à 1646, dispose les traités *d'après l'ordre adopté dans la théologie connue de Thomas d'Aquin, où on aperçoit déjà quelques vestiges d'ordre systématique*. Dans le second de ces manuels, en usage de 1693 à 1697, les traités ne sont liés entre eux par rien d'intérieur, mais uniquement par quelques transitions placées en tête de chaque traité.

« Dans le troisième (1702 à 1706) et le quatrième (1706-1711), on ne trouve pas toujours ces transitions. Tous ces manuels, outre les traités sur Dieu, l'incarnation, l'Église, les sacrements et les autres dogmes, contiennent encore des traités sur les péchés et sur les vertus, c'est-à-dire sur les matières de la théologie morale. La méthode suivie est purement scolastique. C'est une série de dissertations qui se composent chacune de plusieurs questions; ces questions se subdivisent en d'autres questions, mais sous forme de propositions, avec preuves, objections nombreuses, réfutation des objections. Ces manuels font une large part à la polémique, qui est dirigée principalement contre les papistes et les protestants, conformément à l'esprit de l'Église orthodoxe. Les sujets controversés sont l'objet d'un examen détaillé, et des traités

spéciaux de controverse leur sont consacrés à la suite des traités de théologie positive. Si l'enseignement théologique a commencé par revêtir dans nos contrées des formes aussi peu systématiques, et s'il a suivi la méthode que nous venons d'indiquer, cela s'explique facilement. La scolastique dominait encore dans les meilleures universités de l'Europe, et *c'est à ces écoles de l'Occident que s'étaient formés la plupart des professeurs du collége de Kief*. Quant à la direction donnée aux études, elle s'explique par l'esprit de l'Église orthodoxe et par les attaques si vives auxquelles elle était alors exposée de la part des catholiques romains aussi bien que des protestants.

« Théophane Procopowitch, qui fut professeur de théologie dogmatique à l'Académie de Kief depuis 1711 jusqu'en 1716, est le premier qui ait séparé la théologie dogmatique de la théologie morale, qui est, au fait, une science distincte, et lui ait donné une forme systématique; c'est donc à juste titre qu'il est regardé en Russie comme le père de la théologie systématique. Voici le plan qu'il suit dans la théologie dogmatique : dans la première partie il traite *de Deo ad intra, uno et trino;* dans la seconde *de Deo ad extra,* c'est-à-dire de la création du monde visible et invisible, de la Providence, générale vis-à-vis de toute la création, particulière vis-à-vis de l'homme déchu, providence qui consiste dans la restauration du genre humain par Jésus-Christ.

« Ce plan, comme on le voit, est bon dans son ensemble, quoiqu'il laisse à désirer dans les détails, principalement dans la subdivision de la seconde partie, où il traite de la restauration de l'homme. Du reste, l'auteur n'a pas eu le

temps de l'exécuter dans son entier, puisqu'il s'arrête à la chute de l'homme. La méthode suivie par Théophane se ressent encore de la scolastique, mais avec modération; les vérités y sont généralement exposées d'une manière positive, et non sous forme d'argumentation; beaucoup de questions vaines sont écartées. La polémique continue à dominer dans son œuvre, *mais elle est dirigée principalement contre les papistes.* L'auteur laisse voir une vaste érudition théologique. On ne peut cependant s'empêcher de reconnaître que Théophane, étant obligé de travailler à la hâte, ne s'appropriait pas assez, par la réflexion, les emprunts qu'il faisait à d'autres auteurs; plus tard, il n'eut pas le loisir de compléter ni de revoir son travail; aussi trouve-t-on de temps à autre dans son livre, comme l'a observé Eugène, métropolitain de Kief, des passages copiés intégralement dans Gerhard et dans d'autres théologiens étrangers.

« Après Théophane Procopowitch, pendant l'espace d'environ cent ans, on remarque dans l'ordre et la méthode suivis chez nous pour l'enseignement de la théologie, une certaine hésitation. Les uns continuaient à marcher dans l'ancienne voie, celle qui était suivie avant Procopowitch, c'est-à-dire qu'ils donnaient des traités séparés que rien ne reliait entre eux; d'autres, prenant pour modèle Procopowitch, s'efforçaient d'exposer les dogmes dans un ordre systématique. Ceux-là s'attachaient à l'ancienne méthode scolastique, cependant avec plus ou moins de modération; de plus, ils unissaient la polémique à la positive, et cela dans une langue qui nous est étrangère, le latin. Ceux-ci se bornaient à développer ces vérités d'une manière positive, simple, populaire,

sans presque y mêler de scolastique et de polémique, et en langue vulgaire.

« Parmi les essais de théologie dogmatique écrits sous forme de traités détachés, et avec une méthode modérément scolastique, on remarque surtout :

« 1. Les *Leçons théologiques* de l'archimandrite Sylvestre Kuliabka, qui n'ont pas été terminées, et qui ont servi à l'enseignement dans l'Académie de Kief, de 1741 à 1746.

« 2. *Compendium orthodoxæ theologicæ doctrinæ ab archimandrita Hyacintho Karpinski concinnatum; Lipsiæ*, 1786. Il est divisé en onze chapitres, et il a été suivi dans le séminaire de Kolomenski en 1771 et 1772.

« 3. Enfin, *Compendium theologiæ classicum, didactico-polemicum, doctrinæ orthodoxæ christianæ maxime consonum, per theoremata et quæstiones expositum, etc.* Il y a eu deux éditions de cet ouvrage, en 1799 et 1805. Il a pour auteur l'archimandrite Sylvestre Lébedinski ; il a été suivi au séminaire de Kasan, de 1797 à 1799, et il est divisé en soixante-huit chapitres.

« Il faut cependant observer que, dans ces deux derniers essais, les traités et les chapitres, quoiqu'ils ne soient liés entre eux par aucun système, se suivent néanmoins dans l'ordre le plus naturel, et à peu près comme si l'on eût adopté un ordre systématique.

« Passons maintenant à la seconde catégorie, c'est-à-dire aux ouvrages rédigés systématiquement.

« Parmi ceux qui s'attachent à la méthode didactico-polémique et scolastique, on remarque :

« 1. La *Théologie chrétienne orthodoxe* de Georges Konisski (manuscrit).

« 2. *Christianæ orthodoxæ, dogmatico-polemicæ Theologiæ, olim a clarissimo viro Theophane Procopowitch ejusque continuatoribus adornatæ compendium. in usum Rossicæ studiosæ juventutis*

concinnatum, atque adjectione sex ultimorum librorum juxta delineationem ejusdem clarissimi Theophanis ab archimandrita Irenæo Falkowski completum; Mosquæ, 1802.

« Ces deux ouvrages ont été suivis à l'Académie de Kief, le premier de 1751 à 1755, le second de 1795 à 1804, et tous deux sont rédigés d'après le plan de Procopowitch.

« Parmi les ouvrages de théologie positive qui excluent la scolastique et la polémique, nous avons à signaler :

« *Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata sive doctrina christiana de credendis; Petropoli,* 1818. L'auteur, Théophylacte Gorski, s'est servi de son livre pour enseigner la théologie à l'Académie de Moscou de 1769 à 1774. Le plan qu'il suit lui appartient et ne se distingue pas par la rigueur logique.

« Enfin, si nous passons aux ouvrages écrits d'une manière simple et populaire, en langue vulgaire, sans système rigoureux, mais avec une certaine suite, nous trouvons :

« 1. L'*Abrégé de théologie chrétienne* de Platon Lewchin, métropolitain de Moscou. C'est le résumé des leçons qu'il donnait de 1763 à 1765 à l'empereur Paul Ier, alors grand-duc. L'ouvrage se divise en trois parties; c'est la seconde qui est consacrée au dogme. — Plusieurs éditions.

« 2. La *Théologie dogmatique* de l'archimandrite Macaire, employée pour les cours des séminaires de Tver, de 1764 à 1776. Deux éditions, 1783 et 1790, Pétersbourg.

« 3. La *Théologie chrétienne* du P. Juvénal Medviediew; Moscou, 1806. Le dogme est renfermé dans la première partie, qui a été écrite en 1797.

« On estime avec raison que de tous ces essais de théologie dogmatique, les plus solides et les plus complets, relativement aux autres, sont les écrits de l'archimandrite Macaire, d'Irénée Falkowski et de Théophylacte Gorski.

« La réorganisation de nos écoles ecclésiastiques fut commencée en 1809. En 1812, on publia le programme des études théologiques dans ces écoles, et en 1814, les règlements à l'usage des académies ecclésiastiques et des séminaires. A dater de cette époque, la théologie dogmatique a commencé à être constamment enseignée chez nous d'une manière systématique. Un plan commun à toutes les écoles a été prescrit dans le programme. La méthode à laquelle on doit s'attacher, ainsi que la direction à donner à l'enseignement, tout a été déterminé. Depuis lors, les professeurs de nos académies ecclésiastiques et de nos séminaires ont, comme on sait, essayé à plusieurs reprises d'exposer le dogme orthodoxe d'une manière systématique; malheureusement tous ces essais restent manuscrits, à l'exception d'un petit nombre de traités publiés dans nos recueils périodiques. Le seul de ces essais qui ait vu le jour est la théologie dogmatique de Pierre Ternowski, professeur à l'université de Moscou; ce travail se distingue par sa netteté nerveuse. Il a eu deux éditions, en 1839 et 1843. Les règles tracées en 1838 par la commission des écoles ecclésiastiques, et les nouvelles règles publiées sur la même matière en 1840 par le saint synode, prescrivent de plus en plus et la méthode à suivre, et la direction vraiment orthodoxe à donner à l'enseignement. *Il reste à souhaiter que*, d'après ces données, *on parvienne enfin à rédiger des manuels systématiques de théologie dogmatique, dignes du sujet, et qui répondent parfaitement aux besoins de la jeunesse qui se forme dans les écoles ecclésiastiques et à l'attente de l'Église.*

« Ce n'est pas sans motif qu'en parlant du développement

de la théologie orthodoxe au point de vue scientifique dans toute cette dernière époque, nous nous sommes renfermé dans les limites de notre pays. En Grèce et dans tout l'Orient, depuis la chute de Constantinople, la civilisation est en décadence; il n'y avait, pour ainsi dire, d'écoles nulle part, et celles qui existaient, en très-petit nombre, étaient des écoles primaires où l'on n'enseignait pas la théologie. Tous ceux qui voulaient des études plus relevées devaient aller les puiser dans les écoles de l'Occident, ou bien se livraient à des travaux solitaires et difficiles. La théologie n'a commencé à être connue dans les écoles de la Grèce que vers le milieu du XVIII[e] siècle, à l'époque du célèbre Eugène Bulgaris, qui fut successivement à la tête des écoles de Janina, du mont Athos et de Constantinople, et qui le premier donna à l'enseignement des dogmes de la foi une forme systématique. Et encore, cet enseignement se donnait d'après des cahiers manuscrits qui nous sont demeurés inconnus. Maintenant que la Grèce a repris sa place parmi les États indépendants, depuis qu'une chaire de théologie a été fondée à l'Université d'Athènes, et que les lettres sacrées et profanes commencent à refleurir de plus en plus parmi les Grecs, *on peut espérer* que ce peuple prendra de nouveau une part active au développement de la science théologique.

« Après les traités dogmatiques et les manuels consacrés à l'enseignement, il nous faut passer aux exposés abrégés de la foi, et aux dissertations sur des points particuliers. Nous en trouverons un grand nombre et en Grèce et chez nous.

« Les plus remarquables parmi les expositions abrégées de notre foi sont, en langue grecque :

« 1. Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς διὰ Μητροφάνους ἱερομονάχου; Helmstad, 1661, avec la traduction latine. Métrophane Kritopoulo, qui finit par être patriarche d'Alexandrie, avait rédigé cet exposé de nos dogmes à la prière de quelques savants étrangers, lors d'un voyage qu'il fit en Europe.

« 2. *Dosithei Confessio*, dans les *Libri Symbolici* de Kimmel; Iéna, 1843, en grec et en latin. Il en existe une traduction en russe. Cette profession de foi de Dosithée, patriarche de Jérusalem, fut lue et approuvée au concile de Jérusalem en 1672, et elle fut envoyée en 1723 à notre synode, de la part des quatre patriarches orientaux, comme un exposé exact de la foi.

« 3. *La profession de la foi orthodoxe*, ou *Exposé de la foi de l'Église apostolique orthodoxe*, par Eugène Bulgaris, qui est mort archevêque de Kerson. Elle a été imprimée en grec à Amsterdam en 1765.

« En langue russe, nous avons :

« 1. Le *Catéchisme* de Théophane Procopowitch, qui a été pendant longtemps en usage dans nos écoles.

« 2. Les deux *Catéchismes* de Platon Lewchin, métropolitain de Moscou : l'un abrégé, l'autre développé. Ils avaient la même destination que le précédent.

« 3. Enfin, les *Catéchismes* de Mgr Philarète, actuellement métropolitain de Moscou, surtout le *Catéchisme développé*. Ils se publient encore aujourd'hui pour l'usage des écoles et des fidèles.

« A ces catéchismes, on peut en joindre quelques autres moins importants :

« 1. Σύνοψις τῶν θειῶν καὶ ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων de Grégoire Protosyncelle; Venise, 1533.

« 2. Κατήχησις ἱερά..... de Nicolas Bulgaris; Venise, 1681.

« 3. *Sacra Tabula fidei apostolicæ, sanctæ, œcumenicæ ac*

orthodoxæ, græcæ orientalis Ecclesiæ, edita a Theocleto Polyide, archiecclesiarcha in Sancto Monte; 1736; en latin seulement.

« 4. Le *petit Catéchisme* de Pierre Mogila (en russe); Kief, 1645; Lemberg, 1646; Moscou, 1648.

« 5. *Le livre de la Foi une, vraie, orthodoxe, et de la sainte Église* (en russe); Moscou, 1648.

« 6. *Catéchisme ou brève Instruction sur la foi de la sainte Église catholique orthodoxe, conformément à l'enseignement de l'Église orientale*; Tchernigoff, 1715.

« 7. *Recueil de cas utiles aux ecclésiastiques ;* Souprasl, 1722.

« 8. *Le nouveau Mentor, ou Instruction aux enfants*, par l'archimandrite Macaire Sousalnikoff; Saint-Pétersbourg, 1785.

« 9. Le *Catéchisme* d'Alexandre Belikoff, prêtre; Moscou, 1818.

« Les traités sur des points particuliers sont, en général, dirigés contre les attaques des hétérodoxes, c'est pourquoi ils ont un caractère polémique.

« Indiquons les meilleurs de ces écrits :

« 1. Contre les Papistes.

« SUR LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT.

« 1. Georges Corésius.
« 2. Joannice Galiatofsky; — et surtout :
« 3. Adam Zernikaw.
« 4. Théophane Procopovitch.

« CONTRE LA PRIMAUTÉ DES PAPES.

« 1. Georges Corésius.
« 2. Joannice Galiatofsky.
« 3. Nectaire, patriarche de Jérusalem.

« SUR LE MOMENT DE LA TRANSSUBSTANTIATION.

« 1. Les frères Lichudes.

« 2. Joannice Galiatofsky.
« 3. Démétrius de Rostoff.
« 4. Étienne Javorsky.

« II. Contre les Protestants.

« SUR LES SEPT SACREMENTS, LES IMAGES, L'INVOCATION DES SAINTS.

« Georges Corésius.

« CONTRE LES ERREURS DU PROTESTANTISME EN GÉNÉRAL.

« 1. Melèce Syrigue.
« 2. Les deux frères Lichudes.
« 3. Étienne Jaworski.
« 4. Théophylacte Lopatinski.

« III. Contre les Raskolniks ou dissidents.

« SUR LA VENUE DE L'ANTECHRIST ET LA FIN DU MONDE.

« Étienne Jaworsky.

« CONTRE LES ERREURS DES RASKOLNIKS EN GÉNÉRAL.

« 1. Les ouvrages publiés au nom des patriarches de Moscou.
« 2. Démétrius de Rostoff.
« 3. Théophylacte Lopatinski.
« 4. Pitirime.
« 5. Th otoki.
« 6. Mgr Philarète de Moscou.
« 7. Mgr Ignace de Voronége.

« Dans ces derniers temps, on a publié beaucoup de dissertations dogmatiques plus ou moins développées dans les trois recueils religieux qui paraissent en Russie : *la Lecture chrétienne*, *la Lecture dominicale* et *le Supplément qui accompagne les œuvres des saints Pères*. Les essais des élèves de

nos Académies ecclésiastiques de Saint-Pétersbourg, Moscou et Kief sont également livrés à l'impression de temps en temps. »

Ce morceau est intéressant à plus d'un titre, et je pense que le lecteur ne me saura pas mauvais gré de le lui avoir fait connaître. Le savant recteur de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg est mieux placé que personne pour nous apprendre la marche suivie pour l'enseignement théologique dans l'intérieur des séminaires russes.

Les théologiens de profession auront remarqué que Mgr Macaire parle avec dédain de la scolastique, et que, d'un autre côté, il se montre très-préoccupé de la nécessité de donner à l'enseignement une forme systématique; mais il n'a pas l'air de s'apercevoir que c'est précisément la scolastique qui a donné à l'enseignement de la théologie cette forme systématique qui en fait une science véritable et la première de toutes les sciences; tandis que toutes les exigences de Mgr Macaire en fait de méthode et de système ne vont pas au delà d'un tableau synoptique. Il peut y avoir un certain avantage à présenter les divers traités dont l'ensemble compose la théologie dogmatique dans un enchaînement logique; mais tous ceux qui se sont tant soit peu occupés de ces matières, savent que c'est là une question tout à fait secondaire. Celui qui possède bien tous les traités, sans qu'on lui ait montré l'enchaînement et la dépendance réciproque qui les rattache l'un à l'autre, n'aura aucune peine à suppléer à cette lacune par lui-même, tandis que le tableau synoptique

le plus savamment combiné ne donnera jamais à personne la première notion de la théologie.

C'est peut-être par suite de la même préoccupation que Mgr Macaire se montre si sévère à l'égard des théologiens russes. Au moins il me semble qu'il ne leur rend pas suffisamment justice. Je m'explique.

Ce n'est pas qu'il ne leur prodigue des éloges quelquefois outrés ; mais il les accompagne de restrictions telles, qu'en fin de compte l'éloge disparaît et le blâme reste. Qu'on en juge. En parlant du plus célèbre des théologiens russes, Théophane Procopowitch, il ne ménage pas les épithètes flatteuses ; il va jusqu'à lui décerner le titre de père de la théologie systématique en Russie ; mais quelques lignes plus bas, il vous apprend qu'en feuilletant les écrits de ce grand docteur, on s'est aperçu qu'il s'était souvent contenté de copier des passages tout entiers dans Gerhard et d'autres théologiens étrangers ; pour être exact, il aurait dû dire dans d'autres théologiens protestants. Or, je le demande, avec une pareille restriction, que reste-t-il au père de la théologie russe ? La gloire d'avoir formé des disciples qui ont copié, abrégé, cité Théophane sans avoir besoin de recourir aux écrits de Gerhard lui-même. Cela diminue la gloire des disciples, sans augmenter celle du maître, et il demeure prouvé que le père de la théologie russe s'est borné à transcrire des théologiens protestants.

Et comme si ce terrible coup de massue ne lui semblait pas suffisant, après avoir passé en revue tout ce qui s'est fait en Russie pour l'enseignement de la théologie jusqu'à nos jours, le recteur de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg s'écrie : « Il reste à souhaiter que l'on parvienne enfin à

rédiger des manuels de théologie dignes du sujet, et qui répondent parfaitement aux besoins du jeune clergé comme à l'attente de l'Église. »

C'est la boîte de Pandore, au fond de laquelle reste l'espérance. Il y aurait de quoi être découragé, si la perspicacité du lecteur ne suppléait au silence de Mgr Macaire. La modestie du savant prélat ne lui permet pas de dire qu'il vient lui-même de réaliser le souhait qu'il énonçait tout à l'heure; mais le public, qui n'a pas les mêmes raisons de s'abstenir, est naturellement amené à conclure que cette théologie dont le besoin se faisait généralement sentir depuis si longtemps, il a enfin le bonheur de la tenir entre ses mains. Que tel soit l'avis du public, on n'en peut guère douter en voyant l'accueil qu'il fait au livre de Mgr Macaire, cependant je me permettrai de faire quelques réserves. Ce n'est pas que je veuille contester à cet ouvrage aucun des mérites qu'il possède sans doute; je demande seulement à être un peu moins sévère pour les écrits du même genre qui ont précédé celui-ci. Il faut être juste; on n'a jamais exigé d'un manuel de théologie ni une grande profondeur ni beaucoup d'originalité; pourvu qu'on y trouve un résumé clair, net et précis de la doctrine qu'il est réservé aux grands théologiens d'approfondir et de développer dans des traités spéciaux, on doit s'estimer satisfait, et sous ce rapport, je ne vois pas que la comparaison entre le manuel de Mgr Macaire et tous ceux qui ont déjà été publiés en Russie, tourne au désavantage de ces derniers, pour lesquels, je le répète, le savant prélat est trop sévère.

Mais les théologiens de l'Église russe ont fait autre chose que des manuels; parmi ceux qui se sont adonnés à la

controverse, il y en a quelques-uns qui ont une valeur réelle et qui auraient mérité mieux que la sèche nomenclature que le recteur de l'académie de Saint-Pétersbourg leur accorde.

Quoi qu'il en soit de l'opinion de Mgr Macaire, on nous permettra maintenant de donner la nôtre, et d'essayer une appréciation de l'enseignement théologique en Russie à notre point de vue. Pour préciser davantage notre pensée, nous empruntons la division que Mgr Philarète, évêque de Kharkof, a cru devoir adopter dans son histoire de l'Église russe.

Il distingue cinq époques bien tranchées par quatre grands événements : l'invasion des Mongols (1238); la division de l'Église russe entre les deux métropoles de Moscou et de Kief (1410); l'établissement du patriarcat (1588); son abolition et son remplacement par le synode (1719).

La plus remarquable de ces cinq époques, celle qui fournit les plus beaux exemples de science comme de sainteté, est la première, celle qui précède l'invasion mongole; la seconde est belle encore, mais elle se ressent des circonstances au milieu desquelles l'Église russe était placée; c'est à la fin de la troisième que les ténèbres de l'ignorance deviennent épaisses, et, comme le dit Mgr Macaire, la renaissance ne se fit sentir que vers la fin du XVIIe siècle, c'est-à-dire dans la seconde moitié de la quatrième époque, celle des patriarches.

Nous n'avons pas à nous occuper des temps qui ont précédé cette renaissance; mais pour en bien apprécier le caractère, il n'est pas indifférent de montrer combien elle était devenue urgente.

L'extrême ignorance dans laquelle le clergé russe était tombé au XVIe siècle nous est démontrée par les témoignages

les plus irrécusables. Il en est un que je veux citer, parce qu'il est probablement inconnu à la plupart de mes lecteurs, et de plus parce qu'il se fait remarquer par une naïveté qui ne manque pas de grâce. Il est tiré d'une lettre de Gennade, archevêque de Novgorod, à Simon, métropolitain de Moscou. Cette pièce, écrite vers l'an 1500, a été publiée dans le siècle dernier par Novikof, dans le XIV[e] volume de la *Bibliothèque russe*. Elle a été reproduite depuis dans le I[er] volume de l'*Histoire de la hiérarchie russe* et dans d'autres ouvrages. La voici, traduite en français aussi exactement que possible :

« J'ai supplié le seigneur grand duc de fonder des écoles ; c'est une œuvre qui lui ferait honneur et qui serait utile au salut de son âme, et nous, nous en éprouverions un grand soulagement. Car, voyez ce qui arrive : on nous amène un homme qui sait bien lire, nous lui faisons apprendre les litanies, nous l'ordonnons, et, après lui avoir enseigné à dire la messe, nous l'envoyons avec confiance, et personne ne murmure contre nous. Mais voici qu'on m'amène un paysan ; je lui dis de lire l'épître, et il ne peut en venir à bout ; je lui fais donner un psautier, c'est à peine s'il peut déchiffrer quelques mots ; en conséquence, je refuse de l'ordonner, et aussitôt les plaintes de s'élever. Le pays est ainsi fait, me dit-on, nous ne pouvons trouver personne qui sache lire couramment ; quelquefois on a beau parcourir toute la contrée, impossible de trouver quelqu'un qu'on puisse ordonner ; et on vient me faire des instances : — De grâce, seigneur, faites instruire cet homme. J'essaie de lui faire apprendre les litanies ; il ne parvient pas à retenir un mot ; vous lui dites une chose, il en répond une autre. Je le mets à l'alphabet ; après en avoir essayé quelque temps, il

le plante là, et demande à s'en retourner dans son village. Que voulez-vous? tout le monde n'est pas en état d'apprendre à lire. Il y en a auxquels il suffit de montrer l'alphabet et les abréviations, et ils se mettent de suite à lire dans les livres; mais il y en a d'autres qui ne veulent pas apprendre l'alphabet, ou s'ils s'y mettent, c'est sans zèle; le temps se passe, et on s'en prend à moi de leur peu de diligence. C'est plus fort que moi, je ne puis pas les ordonner tant qu'ils ne savent rien. C'est pourquoi je vous supplie d'obtenir du grand duc que, par persuasion ou par menaces, il fonde des écoles. Mon avis serait qu'on y enseignât l'alphabet, les abréviations et le psautier, de manière à le savoir très-bien, et alors on pourrait lire toutes sortes de livres. »

Tous les voyageurs qui ont visité la Russie au XVIe siècle sont unanimes à attester l'ignorance du clergé. Nous en avons encore une preuve éclatante dans les persécutions que cette ignorance suscita contre un moine grec nommé Maxime, que le grand duc avait fait venir pour faire l'inventaire de sa bibliothèque. Mais le plus important et le plus concluant de tous les témoignages est celui que nous fournit un concile assemblé à Moscou en 1551. Entre autres choses, il déclara que la plus damnable de toutes les hérésies consistait à se raser le menton; qu'un pareil crime ne pouvait être lavé dans le sang du martyre, et que l'homme qui se coupait la barbe par respect humain était un transgresseur de la loi, un ennemi de Dieu, qui, nous ayant créés à son image, ne pouvait pas consentir à ce que nous l'altérassions.

Ce concile est connu dans l'histoire sous le nom de concile des cent chapitres ou Stoglaf, à cause du nombre des décrets qu'il a rendus. Ce qu'il ne faut pas perdre de vue,

c'est qu'il avait été convoqué dans le but avoué de réformer l'Église russe, et principalement d'apporter quelque remède à l'ignorance croissante du clergé et aux abus qui en étaient la suite inévitable. L'expérience démontra que l'Église russe n'était pas en état de se réformer par ses propres efforts, et de rallumer le flambeau de la science sacrée qu'elle avait laissé s'éteindre dans ses mains. C'est en vain qu'elle aurait demandé quelque secours à l'Église grecque; Mgr Macaire nous a fait connaître tout à l'heure la désastreuse influence que la prise de Constantinople avait exercée sur elle; l'Église orientale tout entière était plongée dans les plus épaisses ténèbres.

A la même époque, l'Occident présentait un spectacle bien différent. La science sacrée y était plus florissante que jamais; le protestantisme venait de donner un nouvel intérêt et une nouvelle importance aux luttes théologiques, et le concile de Trente réalisait dans l'Église catholique une réforme semblable à celle contre laquelle le concile de Moscou venait d'échouer.

Aussi c'est à l'Occident que le clergé russe est allé demander la lumière. Il ne faut pas s'en étonner; il ne pouvait en être autrement, mais cela n'en est pas moins un fait très-important, qui ne semble pas avoir attiré l'attention de Mgr Macaire. Car cette renaissance dont il nous parle n'est pas le résultat spontané des efforts du clergé russe; ce n'est pas l'épanouissement naturel d'une fleur, à laquelle les circonstances extérieures n'auraient pas permis de s'ouvrir, mais dont les germes et les racines auraient existé depuis longtemps dans le sol de la Russie. Il n'en est rien. C'est un emprunt fait à l'Occident, c'est un rameau enlevé à la civilisation

occidentale et greffé sur le tronc sauvage de l'arbre national. Je suis fâché de contrarier les rêves dont se bercent les adversaires de l'Europe occidentale en Russie, mais l'histoire est d'accord avec la raison pour nous montrer que la civilisation, dans ce pays, ne peut être qu'un emprunt plus ou moins heureux fait à l'Occident. Je dis plus ou moins heureux ; car il est évident que la civilisation occidentale nous présentant un mélange de bien et de mal, il faut savoir choisir : de plus, il ne suffit pas d'emprunter à l'Occident ce qu'il a de bon, il faut encore tenir compte des antécédents de la Russie, du génie national, des besoins particuliers du pays ; surtout il faut tenir grand compte du mode employé pour assurer le succès de la greffe. Aussi je comprends parfaitement la répugnance qu'éprouvent les hommes du parti auquel je m'adresse en ce moment, pour la tentative de Pierre Ier. Très-souvent, au lieu de greffer les arbres, il les a abattus, il les a déracinés, et à leur place il a planté en terre des boutures dépourvues de racines, et qui n'étaient guère susceptibles d'en produire; souvent aussi il a imité le mal au lieu d'imiter le bien ; enfin, il s'est plus attaché aux conséquences qu'aux causes, à la surface de la civilisation qu'à ce qui en fait la force et la vie. Ce n'est donc pas l'œuvre de Pierre que je prétends défendre; mais je veux faire remarquer que ce mouvement intellectuel et scientifique que Mgr Macaire appelle la renaissance russe, mouvement qui date du XVIIe siècle et qui a eu un caractère à la fois plus chrétien et plus national que la réforme violente de Pierre, est aussi un emprunt fait à l'Occident. Cela n'est pas difficile à établir.

Mgr Macaire attribue l'honneur et l'initiative de cette

renaissance à Pierre Mogila, l'auteur du catéchisme et le fondateur de l'école de Kief. Mais Pierre Mogila passe pour avoir fait ses études à Paris. Il établit des cours de theologie à Kief; mais, pour avoir des professeurs, il avait commencé par choisir quelques jeunes gens qui se faisaient remarquer par leurs heureuses dispositions, et les avait envoyés demander la science aux universités de l'Occident.

Mgr Macaire nous apprend, sur la foi des cahiers qui servaient à l'enseignement de la théologie, et qui existent encore, que les professeurs expliquaient à Kief saint Thomas d'Aquin. Les classes se faisaient en latin, et l'étude du grec était fort négligée. La plupart des ecclésiastiques grecs qui sont venus en Russie à cette époque et qui s'y sont fait remarquer par leur science, avaient fréquenté les universités d'Occident. Ainsi, les frères Lichudes avaient fait leurs études à Padoue, et Païsius Ligarides à Rome même. Les plus petits détails de l'organisation scolaire dénotent une origine occidentale : on trouve une classe préparatoire, puis l'*infima*, la grammaire, la syntaxe, la poésie et la rhétorique. C'est l'ordre du *Ratio studiorum* de la compagnie de Jésus. Bien plus, nous trouvons établies dans l'école de Kief les congrégations de la très-sainte Vierge, telles qu'elles ont toujours existé dans les colléges des jésuites, avec un préfet, des assistants, un secrétaire. Ces congrégations sont confirmées par des lettres patentes d'un patriarche de Jérusalem nommé Théophane, en date du 17 mai 1620; et l'historien de la hiérarchie russe qui reproduit ces documents (vol. Ier, page 472) ajoute que ces congrégations existaient encore de son temps (1807). Voilà déjà bien des faits qui dénotent de nombreux emprunts à l'Occident; mais rappelons en peu

de mots des circonstances qui ne sont peut-être pas présentes à la mémoire du lecteur.

La Pologne presque tout entière avait été envahie par le protestantisme et le socinianisme ; elle a été reconquise à la foi catholique au XVIe siècle. La compagnie de Jésus a eu une grande part à cette conquête, et les armes dont elle s'est servie sont la prédication, la presse et l'éducation. La Russie occidentale, qui, sous le nom de Lithuanie, faisait partie du royaume de Pologne, ne pouvait pas rester impassible en présence d'un pareil mouvement. Une partie de l'Église russe renoua les liens qui l'avaient autrefois unie à l'Église romaine ; l'autre persévéra dans son hostilité. Une polémique ardente s'engagea entre ces deux fractions : de part et d'autre, on eut recours aux armes spirituelles qui venaient de se montrer si efficaces en Pologne ; on prêcha, on écrivit des livres, on fonda des écoles. Les adversaires de l'union combattaient l'Église catholique ; mais, pour la combattre, il fallait l'étudier et souvent l'imiter ; de plus, on avait pour auxiliaires naturels les protestants et les sociniens, et de temps à autre on ne se faisait pas faute de leur emprunter un argument. De cette façon, l'Église russe se trouvait entraînée dans la grande lutte théologique qui agita si vivement l'Europe au XVIe siècle, et qui ne s'était pas calmée en Pologne au commencement du XVIIe ; et cette vie nouvelle, se communiquant de proche en proche, alla réveiller l'Église de Moscou. Voilà la véritable origine de la renaissance de l'Église russe ; elle est tout entière dans le contact que cette Église eut en Pologne avec le mouvement de la civilisation occidentale.

Je touche ici à une question délicate ; je voudrais éviter

tout ce qui pourrait la rendre irritante. On a dit que la nation polonaise et le gouvernement polonais avaient eu des torts, dans cette circonstance, vis-à-vis de l'Église russe-unie : l'occasion de traiter cette grande question se présentera une autre fois; aujourd'hui, qu'il nous suffise de faire une seule observation. Dans notre pensée, la Providence a destiné la Pologne à rattacher toute la race slave au centre de l'unité catholique. Ce but peut être atteint de diverses manières; l'infirmité et la souffrance sont, entre les mains de Dieu, des instruments au moins aussi efficaces que la force et la gloire. Il fut un temps où la Pologne était grande et puissante; aujourd'hui, elle souffre; mais qui sait si pendant ces vingt-cinq dernières années, les Polonais, dispersés sur toute la surface de la Russie et jusqu'en Sibérie, n'ont pas plus fait pour le triomphe du catholicisme que pendant des siècles de domination? C'est le levain qui ne peut faire fermenter la pâte qu'après avoir été pétri avec elle.

Mais revenons à l'Église russe. Elle sortait de son long sommeil, elle revenait à la science et à la vie; elle produisait des hommes dont les noms devraient être illustres dans le monde, les Siméon de Polotsk, les Étienne Javorski, les Théophylacte Lopatinski, et, avant eux, le plus grand de tous, le patriarche Nicon. Avec la séve nouvelle qui circulait dans ses veines, elle devenait capable de se réformer elle-même, et si on l'avait laissée faire, il est permis d'espérer qu'aujourd'hui, tout en conservant ses rites, ses usages, sa physionomie particulière, elle serait en communion avec l'Église catholique, dans le sein de laquelle elle tiendrait une grande et glorieuse place. Malheureusement, il n'en a pas été ainsi;

une lutte, dans laquelle il s'agissait tout simplement de la liberté de l'Église, s'est engagée entre le patriarche Nicon et le tzar Alexis. Le patriarche succomba, et la liberté de l'Église russe avec lui. Sous le tzar Théodore et sous la régence de la princesse Sophie, on put encore espérer qu'une réforme pacifique et religieuse permettrait à la Russie de reprendre sa place dans la grande famille européenne, en la rattachant graduellement et à la civilisation occidentale et à l'Église catholique; mais ces espérances s'évanouirent bientôt. Le 7 août 1689 vit s'accomplir une révolution qui mit le pouvoir suprême entre les mains de Pierre Ier et changea le cours des destinées de la nation russe. Le contre-coup de cette révolution sur l'Église russe fut immense. Et ici, je ne m'arrête pas à l'abolition du patriarcat, à l'établissement du synode et à toutes les conséquences que ce bouleversement dans la constitution hiérarchique de l'Église russe, entraîna après lui, je ne veux m'occuper que de la direction nouvelle imprimée aux études théologiques; car la théologie elle-même n'a pas été à l'abri des réformes de Pierre [1].

[1] Je ne puis m'empêcher de reproduire en note un édit dans lequel Pierre Ier explique les motifs qui l'ont déterminé à réformer l'Église russe. Cet édit, qui a toutes les apparences d'une bulle pontificale, se trouve imprimé en tête du règlement ecclésiastique dont le prince Potemkin a fait publier une traduction latine en 1785. Elle est intitulée: *Statutum canonicum sive ecclesiasticum Petri Magni*. C'est d'après elle que nous citons :

EDICTUM.

« Indulgente Divina gratia, Nos Petrus Primus, Tzar et Auctocrator « totius Rossiæ, etc., etc., etc.

« Inter tot tantasque, quas summa a Deo Nobis concredita potestas a Nobis « efflagitabat, curas, ut populum Nostrum, ita alia ditioni Nostræ subjecta regna « emendandi, cum obtutum Nostrum in ordinem etiam sacrum defiximus, « atque in eo multa perperam præpostere agi, magnamque in ejus rebus

L'instrument dont Pierre se servit pour réformer l'Église, a été ce même Théophane Procopowitch auquel Mgr Macaire n'hésite pas à donner le titre de Père de la théologie russe, tout en assurant qu'il copiait les théologiens protestants. Avant d'apprécier la direction nouvelle qu'il a donnée à l'enseignement de la théologie en Russie, il faut que nous mettions le lecteur à même de se faire une opinion sur ce

« gerendis inesse imperfectionem deprehendimus; non vano certe in conscien-
« tia Nostra metu sumus perculsi, ne adversus supremum numen ingrati esse
« videamur, si Nos, qui ope ejus instructi, tot tamque egregios in re militari et
« civili reformanda fecerimus progressus, omni sacrum ordinem limandi expo-
« liendique cura supersedebimus. Ad hæc extimescendum Nobis erat, ne
« coram Judice ab omni personarum studio longe remotissimo, tantæ a se Nobis
« demandatæ provinciæ rationem a Nobis exacturo, redderemur inexcusabiles.
« Quibus fiebat, ut Nos regum, qui superiorum temporum memoria, in Veteri
« et Novo Testamento vera pietatis laude floruerant, exemplum æmulati, curam
« ordinis etiam ecclesiastici ad meliora reducendi susceperimus. Ad hanc vero
« rem præstandam, præter ex multis personis conjunctum magistratum, nulla
« ratio Nobis visa est commodior. Unicam enim personam affectibus plus justo
« indulgere, certissima res est. Adde quod, cum potestas hæc non sit hæredi-
« taria, de ea sustinenda tuendaque minus sedulo laboratur. Quare instituimus
« spirituale collegium, i. e. Synodum, omnia omnium in universa Rossia Eccle-
« siarum spiritualia negotia moderaturam, juxta proxime hic sequuturum
« præscriptum. In mandatis etiam damus ut omnes Nostri fideles subditi, cujus-
« cumque tandem sint ordinis, sive spirituales, sive seculares, ecclesiasticum
« huncce magistratum magnæ auctoritatis, magnæque potestatis esse agno-
« scant. Ad illum in causis spiritualibus transigendis ultimo provocent, decreto
« decisionique illius acquiescant; definitiva illius sententia sibi satis fieri
« persuasum habeant; omnibus illius mandatis plane perfecteque obsequantur,
« sub metu ingentis pœnæ ob denegatum obsequium subeundæ; habito ad alia
« juridica collegia respectu.

« Collegii istius etiam est, ut regulamentum suum novis in posterum regulis
« quas variæ variorum negotiorum circumstantiæ sunt postulaturæ, locupleta-
« tum curet : tamen hoc (non), nisi Nostra accedente approbatione, facere non
« debet.

« Collegas autem ad hocce collegium constituendum designamus, qui hic
« recensentur : unicum præsidem, duos qui præsidis vicem gerant, quatuor
« consiliarios et quatuor assessores.

« Quum vero in statuti hujus prima parte septimo et octavo paragraphis
« commemoratum fuerit, præsidem, si forte se gravis alicujus sceleris alliga-
« verit, judicio collegarum suorum iri subjectum; ea gratia decernimus ut præses
« unicam, eamque aliorum parem et æqualem sententiam ferendi jure gaudeat.

« Porro collegii istius socii munus suum auspicaturi, mox coram sancti

personnage, qui a joué un rôle si important dans l'histoire de l'Église russe.

Comme nous pourrions être suspect si nous donnions notre propre appréciation, nous nous bornerons à citer ce qui a été dit par des évêques russes.

Le premier que nous interrogerons est M[gr] Philarète, actuellement évêque de Kharkof, qui a su se concilier en

« Evangelii volumine juxta adnexam hic loci juramenti formulam, sese jureju-« rando obstringant, necesse est.

« Subscriptio, quam Sua Regia Majestas propria manu adjecit, ita se habet:

« PETRUS.

« *Petropol.*, *januar. die* XXV, *MDCCXXI anno.* »

Nous ajoutons encore la formule du serment prescrit aux membres du Synode:

« JURAMENTUM COLLEGARUM SPIRITUALIS COLLEGII.

« Ego inferius nominandus bona fide recipio, et per omnipotentem Deum, « præsentibus sanctis ipsius Evangeliis juro, debere me, et pro eo, ac debeo, velle, « et impensissime esse conaturum, ut in consultationibus, in judiciis et in « singulis hujus spiritualis regentis collegii negotiis meram putam veritatem « justitiamque indagem, atque omnia juxta præscriptas in spirituali statuto, et in « posterum ex hujusce spiritualis regiminis consensu, adstipulante regiæ maje-« statis voluntate, præscribendas regulas, quantum in me erit, exsequar.

« Hæc autem singula et universa sancte religioseque præstare, non perso-« narum studio addictus, nec simultate, nec invidia, nec pertinacia laborans, « enitar. Imo ut simplicioribus verbis me exprimam; nullis affectibus, sed solo « Dei timore, et quidem perpetuam nullis muneribus corrumpendi judicii illius, « et sinceræ erga Deum proximumque charitatis habens memoriam, agi me « patiar. Præfigens metam omnibus cogitationibus, et dictis et factis meis, « utpote causam finalem, gloriam Dei, animarum humanarum salutem et totius « Ecclesiæ ædificationem, non quærens quæ sint mea, sed quæ Domini Jesu.

« Juro porro per Deum vivum, me, ut semper illius tremendi effati; *male-« dictus, qui opus Dei facit negligenter*, fore memorem; ita unumquodque hu-« jus regentis collegii opus, utpote divinum sedulo, gnaviter, cum omni solertia « exerciturum, quantum ad summum meæ vires valeant, posthabitis omnibus « vitæ meæ commoditatibus suavitatibusque, nec mihi ignorantiam assimulabo, « sed sicubi anceps hæsero, strenuam intelligentiæ et scientiæ ex sacra Scri-« ptura et conciliorum canonibus, ex antiquorum denique magnorum doctorum « consensu hauriendæ, operam navabo.

« Juro rursus per Deum omnipotentem velle me, imo debere, Regi, utpote ge-« nuino meo Domino, Petro Primo totius Rossiæ auctocratori (*sic*) et cet. et post « eum celsissimis suæ regiæ majestatis legitimis hæredibus, ex beneplacito et « ex suprema suæ regiæ majestatis potestate nuncupatis, et in posterum nun-« cupandis, et ad obtinendum solium pro idoneis reputandis; nec non suæ

Russie l'estime et la considération universelles. Ce prélat a publié une histoire de l'Église russe en cinq petits volumes in-douze ; il n'y a pas mis son nom, mais tout le monde sait en Russie que c'est lui qui en est l'auteur.

Or, dans cette histoire, le respectable prélat s'exprime en ces termes sur le compte de Procopowitch :

« Malheureusement Théophane, pendant toute sa vie, s'est nourri de l'esprit du monde et très-peu de l'esprit de Jésus-Christ ; il aimait l'éclat des honneurs et menait une vie dissolue. Il rampa devant Menchikof, tant que celui-ci

« majestati Dominæ reginæ Catharinæ Alexiadi, fidelem, probum, dicto « audientem servum esse et subditum.

« Omnia, quibuscumque augustissimæ suæ regiæ majestatis monarchia, valor « et potentia gaudent, jura et prærogativas sancitas, aut deinceps sanciendas, « prout in strictissima sumuntur significatione, pro modulo virium, et quantum « maxime potuero, præservare, tueri, nec vitæ meæ, sicubi exigat necessitas, « parcere.

« Adstringor simul ad curandum et properandum ea, quæ fidele servitium et « suæ regiæ majestatis commodum in quibusvis occasionibus a me requirunt. « Ad damnum autem, detrimentum et jacturam eorum, in quibus commodum « regiæ majestatis est situm, simul atque rescivero, non solum opportune dete- « genda, sed etiam quo minus fiant, ad impedienda et prohibenda.

« Si quid autem secreti, vel si quid saltem pro secreto habendi, ad servitium « tamen regiæ majestati debitum pertinentis, utileque sit, vel Ecclesiæ prosit, « meæque fidei sub titulo secreti non divulgandi fuerit commissum, alto silen- « tio tegam, nec secreti quempiam, cujus scire nihil refert, et cui non est reve- « landum, faciam participem.

« Confiteor porro et jurejurando assevero supremum hujusce collegii « judicem esse ipsum totius Rossiæ monarcham dominum nostrum clementis- « simum.

« Juro insuper omniscium Deum, hæc omnia a me promissa non secus corde « me interpretari, quam ore profiteor, et quidem in eadem significatione et « sensu, quam significationem et sensum hic scripta legentibus et audientibus « perhibent.

« Roboris stabilitatisque juramento meo conciliandæ causa, hæc profero « verba : te cordium scrutator testem appello ! Juramentum meum scilicet esse « a fraude alienum ! Si vero id dolo malo a me sit factum, vel non per omnia « cum conscientia concordet, volo, te justissimum severissimumque ultorem « experiar.

« Coronidem tandem huicce meo jurijurando impositurus, verba crucemque « mei deosculor Salvatoris. — Amen. »

fut puissant; Menchikof vint à tomber, et Théophane se mit à ramper devant Biren (p. 78). »

Pour bien comprendre toute la portée de ces paroles, il faut les rapprocher d'un autre passage du même auteur :

« Le clergé orthodoxe eut à souffrir de la part de Biren; cet apôtre de la tolérance cherchait et saisissait avidement les occasions d'exercer la persécution. Théophylacte Lopatinski, évêque de Tver, n'est pas le seul qui en soit mort victime; plusieurs évêques furent privés de leurs siéges: Sylvestre de Kasan en 1731; Barlaam de Kief, et Léon de Voronège en 1730. Georges Dachkof, archevêque de Rostof, et Ignace Smola, évêque de Kolomna, tous deux membres du synode, furent dépouillés de leurs dignités en décembre 1730, parce qu'ils n'avaient pas mis assez de promptitude à condamner l'évêque Léon, *qui était innocent;* Hilarion de Tchernigof fut déposé en 1736. Melchisedech, archimandrite du monastère de l'Ascension, fut dégradé du sacerdoce en 1736. Théophane Procopowitch est mort le 8 septembre 1736, et Biren était déjà puissant en 1730. Cependant c'est principalement aux passions de Procopowitch qu'il faut attribuer la persécution de 1730 et de 1731. (p. 167). »

Voilà comment s'exprime, sur le compte de Théophane Procopowitch, Mgr l'évêque de Kharkof.

Cependant il ne dit pas tout, et il y a dans la vie de cet homme un fait qui jette un triste jour sur toute sa conduite, et que nous ne pouvons passer sous silence. Laissons la parole à Eugène, métropolitain de Kief, qui vivait au commencement de ce siècle, et qui nous a laissé, sous forme de dictionnaire, des notices biographiques sur tous les membres

du clergé russe qui se sont fait connaître par leurs écrits. Voici ce que nous lisons à l'article de Théophane Procopowitch :

« Après avoir achevé sa philosophie, Éléazar (c'est le nom que Procopowitch avait reçu au baptême) partit pour la Lithuanie, espérant acquérir plus de connaissances dans les écoles étrangères. C'était en 1698; mais dès son arrivée, il fut arrêté par une difficulté : les adhérents de l'Église grecque n'étaient pas admis dans les écoles polonaises. Cette circonstance obligea Éléazar à se déclarer membre de l'Église russe-unie, et même, afin de mieux cacher son dessein, d'entrer sous le nom d'Élisée chez les basiliens de Vitebsk. Bientôt après, ses supérieurs le firent partir pour le monastère de Wladimir en Volynie, où, à cause de ses rares talents, on lui confia la chaire de poésie et d'éloquence. Il ne l'occupa que peu de temps, et le provincial des basiliens ne tarda pas à l'envoyer à Rome pour terminer ses études de philosophie et de théologie, comme c'était l'usage pour les jeunes religieux qui montraient le plus de capacité. Il passa à Rome trois ans, puis sans avoir terminé le cours de ses études, par suites de certaines circonstances, il s'éloigna en se faisant passer pour un *voyageur,* et retourna en Pologne par Venise et par l'Autriche. Il arriva ainsi au couvent orthodoxe de Potchaief en Volynie, où le prieur Issaievitch le reçut au nombre des moines *orthodoxes,* et lui donna la tonsure monacale; il prit alors le nom de Samuel. Sur l'invitation de Barlaam Yasinski, métropolitain de Kief, il se transporta dans cette ville pour y enseigner la poésie. Il s'acquitta de cet emploi depuis le 1er septembre 1704 jusqu'au mois de juin 1705. Dans le courant de la même

année, il prit le nom de Théophane, qui avait été porté par un de ses oncles, et, en 1706, il enseigna la rhétorique. »

D'après ce récit, il serait naturel de penser que Théophane avait commencé par abjurer le schisme, et que plus tard, par suite de circonstances qui sont restées inexpliquées, il avait rompu avec le catholicisme, quitté Rome en fugitif, et cherché fortune en Russie. De cette façon se trouverait expliquée la haine qu'il portait à l'Église catholique, et que Mgr Philarète n'hésite pas à qualifier d'excessive (p. 67). Mais Mgr Eugène ne veut pas qu'il ait changé deux fois de religion; il aime mieux en faire un hypocrite qui fait semblant pendant six ans d'être catholique, et qui, non content de profaner les sacrements pendant tout ce temps pour mieux cacher son jeu, fait encore semblant de vouloir se faire religieux. Que penser de ce jeune homme qui ne se trahit pas une fois pendant son noviciat, et qui fait sa profession en prenant Dieu à témoin de ses engagements? On ne nous parle pas de son ordination après son retour de Rome; nous sommes donc autorisé à penser que c'est toujours en faisant semblant d'être catholique qu'il reçut les ordres sacrés. Ce qui m'étonne dans tout ceci, c'est que Mgr Eugène accepte cette version sans laisser échapper une seule parole de blâme, comme s'il s'agissait de la chose la plus naturelle. Pour ma part, j'aime mieux croire que Théophane était sincère lorsqu'il professait la religion catholique, et que plus tard la violence de ses passions éteignit en lui le flambeau de la foi.

Quoi qu'il en soit, on peut maintenant se faire une idée de l'homme que Pierre Ier choisit pour conseil et pour principal instrument de ses volontés, quand il entreprit de réformer l'Église russe. Nous n'avons pas à insister davantage sur sa

valeur morale ; mais puisqu'on fait de lui le père de la théologie russe, puisqu'il a donné une direction nouvelle aux études, il faut bien examiner si cette direction est conforme à l'orthodoxie. Or, je n'hésite pas à le dire, par suite de cette haine *excessive* que Procopowitch portait au catholicisme, il pencha ouvertement du côté du protestantisme, et à partir de ce moment la théologie russe a porté des marques non équivoques de l'influence protestante.

Les limites de cet article ne me permettent pas d'entrer dans de grands développements, mais cela n'est pas nécessaire. On se souvient que Mgr Macaire a cité Mgr Théophylacte Gorski comme un des meilleurs théologiens de l'Église russe. Ce prélat a fait lui-même un résumé de sa théologie en russe et en latin. Le texte russe a été réimprimé en 1792 à Saint-Pétersbourg avec une traduction française en regard, sous ce titre : *Les dogmes de la religion chrétienne orthodoxe, par M. l'abbé Théophylacte, docteur en théologie et recteur de l'académie de Moscou, traduits par Basile Nalimoff, diacre à l'église du régiment de la garde de Sémenovski.* De très-courts extraits de ce livre mettront le lecteur à même de juger par lui-même jusqu'où s'étendait l'influence du protestantisme sur les théologiens russes au XVIIIe siècle.

Ainsi nous lisons :

N° 29. — « Jésus-Christ a non-seulement expié tous nos péchés par sa passion et par sa mort, il a encore accompli pour nous la loi divine pendant toute sa vie sur la terre, et c'est en cela que consiste sa satisfaction pour nous ; car il n'a pas seulement apaisé la colère de Dieu par un sacrifice

d'un prix infini, il a aussi exécuté tout ce que la justice divine extrêmement outragée pouvait exiger de nous, de sorte que nous en sommes exempts de toute punition divine. Dieu, ainsi réconcilié, est porté à remettre aux hommes les péchés, à leur en accorder le pardon, et à les adopter tous, à condition qu'ils s'appliqueront avec une foi vive les mérites de Jésus-Christ. »

N° 30. — « Afin que la justice et l'obéissance de Jésus-Christ nous soient imputées, il nous faut absolument une foi vive, avec laquelle nous nous appropriâmes (*sic*) ses mérites. D'où il s'ensuit qu'outre la grâce de Dieu et les mérites de Jésus-Christ, la foi est aussi nécessaire à notre justification ; et comme, de la part de l'homme, il n'y a d'autre chose qui puisse contribuer à sa justification, c'est avec bien des raisons que l'on dit que la foi seule justifie l'homme. »

N° 31. — « De cette justification de l'homme, il s'ensuit sûrement que les vertus des gentils et les œuvres des irrégénérés, quoique célèbres parmi les hommes, mais sans foi et sans grâce concomitante de Dieu, ne sont ni réellement bonnes, ni agréables à Dieu ; qu'au contraire les vertus et les bonnes œuvres des régénérés sont vraiment bonnes et agréables à Dieu, parce qu'elles sont des effets du Saint-Esprit ; donc les bonnes œuvres sont absolument nécessaires à tous les hommes justifiés par la grâce de Dieu, quoiqu'à proprement parler elles ne méritent et ne peuvent pas mériter ni le secours, ni l'accroissement de la grâce divine, ni même la vie éternelle. »

N° 34. — « La loi exige de nous l'exécution juste et parfaite des œuvres, ce que l'homme ne saurait jamais

accomplir ; l'Évangile au contraire nous offre les mérites de Jésus-Christ, qu'on peut s'approprier par la foi, laquelle *seule* justifie et sauve l'homme. La loi nous juge et prononce sentence de condamnation; l'Évangile au contraire promet la vie et offre les moyens suffisants pour croire en Jésus-Christ, et pour en acquérir la félicité éternelle. »

C'est la doctrine protestante sur la justification par la foi seule, et sur l'inutilité des bonnes œuvres. Je ne lui opposerai pas le concile de Trente, mais bien *le Catéchisme détaillé de l'Église catholique orthodoxe d'Orient,* examiné et approuvé par le saint synode de Russie, et publié à l'usage des écoles et de tous les chrétiens orthodoxes. (Traduction française, Paris, Klincksiek, 1851.)

J'y lis, page 114 à 115 :

« D. — *Ne suffit-il pas au chrétien de posséder la foi, sans la charité et les bonnes œuvres?*

« R. — La foi seule n'est pas suffisante ; car sans la charité et les bonnes œuvres, elle reste inactive et morte et ne peut mener à la vie éternelle, n'étant pas agissante.

« D. — *Comment doit-on considérer l'amour qui n'est pas accompagné de bonnes œuvres?*

« R. — Cet amour ne peut être vrai; car l'amour véritable doit tout naturellement se manifester par des bonnes œuvres. »

Voilà la véritable doctrine de l'Église russe; quant à celle de Théophylacte Gorski, on y voit clairement l'influence du protestantisme.

Passons à un autre point.

Les protestants n'admettent que deux sacrements : le

baptême et la cène. Au premier coup d'œil, Théophylacte Gorski a l'air d'en admettre sept; mais il suffit d'un peu d'attention pour découvrir le sens véritable de ses paroles.

Je commence par citer :

N° 36. — « Outre la parole de Dieu, il se trouve encore d'autres moyens de la grâce, qu'on appelle ordinairement mystères ou sacrements. Dans l'Ancien Testament on en comptait deux, savoir : la circoncision et la pâque. Mais dans le Nouveau Testament nous en avons sept, savoir : le baptême, la confirmation, la pénitence, l'eucharistie, le sacerdoce, le mariage et l'extrême-onction. Parmi ceux-ci, les uns nous sont nécessaires parce qu'ils nous servent de moyens pour assurer le salut éternel; les autres, parce que leur institution introduit l'ordre dans l'Église; tels sont les mystères dont on peut être dispensé par circonstances, sans risque du salut éternel. »

On voit que l'auteur met la circoncision et la pâque sur la même ligne que les sept sacrements de la loi nouvelle. Or, la circoncision et la pâque n'étant pas des sacrements proprement dits, il est facile de voir ce que deviennent, dans cette appréciation, les sacrements de la loi de grâce. Les dernières phrases du paragraphe, sur la nécessité et l'importance des sacrements, sont extrêmement vagues. Immédiatement après vient le paragraphe 37, où il n'est question que du baptême; puis le paragraphe 38, consacré tout entier à l'eucharistie, et des autres sacrements, pas un mot.

Certes, cette manière de parler des sacrements contenterait un protestant, mais elle ne peut pas contenter un orthodoxe.

Voyons encore le n° 39, où il est question de l'Église :

« L'assemblée des fidèles s'appelle Église, dans laquelle tous les fidèles sont alliés ; parce qu'ils ont tous les mêmes prérogatives, et parce qu'ayant la même intention, ils tendent vers le même but. — Les caractères de l'Église vraie sont les deux suivants : la prédication pure de la parole de Dieu, et l'administration juste des sacrements. »

Aucune mention des évêques et du clergé ; bien plus, la distinction entre les laïques et les clercs est niée ouvertement par ces mots : « Ils ont tous les mêmes prérogatives. » Les notes de l'Église sont celles qu'admettent les protestants.

Passons à un autre théologien russe de cette époque, Irénée Falkowski, qui, après avoir été quelque temps recteur de l'académie ecclésiastique de Kief, avait fini par devenir évêque de Tchiguirin, et coadjuteur du métropolitain de Kief.

J'ai sous les yeux la seconde édition de son *Compendium Theologiæ*, deux volumes in-8°; Moscou, 1810.

Je parcours ces deux volumes, et je note dans le premier les passages suivants :

« Sola sacra Scriptura seu solum Dei verbum est principium theologiæ (p. 5). »

« Scriptura sola est omnimode necessaria ad fidem nostram, ad vitam æternam et ad dogmata ac morum disciplinam (p. 11). — Omnes sacræ Scripturæ sententiæ genuinæ ita claræ ac perspicaces sunt, ut debito modo eas scrutantibus patere possint (p. 15). »

Il met au nombre des apocryphes :

Le livre d'Esther, à l'exception des dix premiers chapitres, — le livre de Judith, — Tobie, — la Sagesse, — l'Ecclésiaste, — les Machabées (p. 23).

« Licet sacram Scripturam omnibus absque exceptione legere (p. 30). »

« Quodlibet peccatum, etiam veniale et non proprie voluntarium, sufficit per se ad hominem in æternum condemnandum (p. 260). »

« Liberum arbitrium in statu hominis corrupto, quoad carnales et civiliter tantum bonas actiones, manet integrum, quoad spirituales autem et salutares penitus est amissum. (p. 278). »

Et dans l'examen des objections, on trouve cette phrase :

« Servitus peccati supponit liberum arbitrium, id est libertatem a coactione, *concedo ;* libertatem a necessitate, *nego,* nam servitus non esset servitus, nisi imponeret homini necessitatem peccandi, atque sic libertatem a necessitate tolleret (p. 281). »

En présence de preuves aussi manifestes et aussi concluantes, il serait parfaitement inutile d'insister davantage, et je pense que personne n'essaiera de défendre l'orthodoxie d'Irénée Falkowski et de Théophylacte Gorski, ou de contester leurs tendances protestantes. Je m'étonne seulement que des doctrines aussi erronées n'aient jamais été l'objet d'un blâme ou d'un désaveu de la part de l'Église à laquelle ces deux personnages appartenaient. Cela est d'autant plus étrange qu'il ne s'agit pas ici de simples individus dont les erreurs n'ont de conséquences que pour eux-mêmes ; mais de prêtres, d'évêques, d'hommes auxquels on a confié l'enseignement de la science sacrée et la formation du jeune clergé. Les écrits que nous venons de citer n'ont point été condamnés, ils ont été publiés avec autorisation, ils ont été adoptés comme livres classiques dans

les séminaires. Et qu'on ne l'oublie pas, Falkowski et Gorski ne sont pas une exception, c'est un échantillon de cette école théologique dont Procopowitch a été le fondateur, et si je les ai cités de préférence, c'est parce que M[gr] Macaire les donne pour les plus solides et pour les meilleurs.

Au XVIII[e] siècle, Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, avait essayé de faire pénétrer les principes protestants dans l'Église grecque; mais cette tentative avait soulevé à Constantinople la plus violente tempête. Le fauteur du calvinisme n'avait pu se maintenir sur le siége patriarcal, les évêques de sa propre Église avaient prononcé contre lui un solennel anathème. Outre le concile de Constantinople en 1638, et celui de Jassi en 1642, l'Église orientale avait célébré en 1672 un grand concile à Jérusalem, où la sentence des deux précédents avait été confirmée et la doctrine de Cyrille Lucar condamnée de la manière la plus explicite et la plus formelle. L'Église russe s'était associée à ce mouvement dans la personne de Pierre Mogila, qui prit part au concile de Jassi et en signa les décrets. En un mot, la tentative de Cyrille Lucar avait rencontré dans tout l'Orient une réprobation unanime, et avait fini par échouer complétement, grâce à l'énergique résistance des prélats orthodoxes.

Ce à quoi Cyrille Lucar n'avait pu parvenir dans l'Église grecque au XVIII[e] siècle, Théophane Procopowitch entreprit de le faire dans l'Église russe au XVIII[e]; mais quelle différence dans la manière dont ces deux tentatives si semblables ont été accueillies! Étienne Javorski, Théophylacte Lopatinski et un petit nombre d'autres évêques essayèrent bien de s'opposer à l'envahissement du protestantisme, mais cette

opposition fut bien vite comprimée. Théophane Procopowitch demeura jusqu'à la mort en possession de ses dignités et de son influence ; il forma des disciples qui devinrent à leur tour des personnages importants, et aujourd'hui encore Mgr Macaire peut lui décerner le titre de père de la théologie russe, sans exciter aucune surprise, sans provoquer aucune réclamation.

Il n'y avait cependant qu'à reprendre les actes des conciles de Constantinople, de Jassi et de Jérusalem, que nous venons de citer, pour appliquer à Procopowitch et à ses partisans les condamnations et les anathèmes qui avaient été prononcés contre Cyrille Lucar ; mais non, rien de semblable. Pendant tout le cours du XVIIIe siècle, l'Église russe est livrée aux influences du protestantisme, qui fait ainsi de rapides progrès, non pas parmi les laïques, mais dans le clergé, dans les écoles ecclésiastiques et parmi les évêques eux-mêmes.

Comment pouvait-il en être autrement? Le protestantisme était favorisé par le pouvoir impérial.

Le protestantisme, en Russie, n'était pas la religion nationale, c'était la religion des étrangers ; mais à partir de Pierre Ier, les étrangers y étaient nombreux et puissants. Il est souvent question du parti allemand dans l'histoire de Russie; ce parti allemand était aussi un parti protestant. Un des premiers favoris de Pierre Ier, le général Lefort, était un ardent calviniste ; les aventuriers qui accouraient en grand nombre en Russie à la voix de Pierre Ier, et qui y firent fortune, étaient presque tous protestants. Sous le règne de l'impératrice Anne, ou, pour parler plus exactement, sous la tyrannie de Biren , les protestants furent maîtres absolus de

l'empire. Ici encore, nous pouvons citer le témoignage de Mgr Philarète, évêque actuel de Kharkof. A cette époque, nous dit-il dans son histoire de l'Église russe, « la garde, les colléges (c'est-à-dire les ministères), l'académie des sciences, l'armée, la flotte étaient au pouvoir des protestants (p. 76). » Ils ne se contentaient pas d'être les maîtres, ils étaient intolérants et persécuteurs. Les évêques russes qu'ils ne trouvaient pas assez dociles, étaient déposés, emprisonnés, maltraités. Ceux qui ne mettaient pas assez d'empressement à servir d'instruments à la tyrannie contre leurs concitoyens, étaient également déposés. Sous un pareil régime, on se fait facilement une idée des hommes qui figuraient au synode, qui étaient promus à l'épiscopat, qui exerçaient une influence quelconque dans l'Église; c'étaient ceux qui n'apportaient aucune résistance, ceux qui, comme Procopowitch, rampaient devant Biren. Faut-il s'étonner qu'ils se soient laissé entraîner par le protestantisme? Ajoutez à cela cette haine du catholicisme dont Procopowitch était animé et que Mgr Philarète qualifie *d'excessive*, et vous n'aurez pas de peine à vous expliquer les tendances protestantes que les évêques russes laissent voir pendant le XVIIIe siècle.

Au commencement du XIXe siècle, il s'opère un grand changement dans l'organisation des écoles ecclésiastiques. Elles étaient jusque-là restées sous l'autorité et l'inspection des évêques diocésains. En 1807, une commission composée d'ecclésiastiques et de laïques, et dont Speranski était l'âme, fut créée. Toutes les écoles du clergé furent placées sous son autorité immédiate. Il devait y avoir des académies ou maisons de hautes études dans les grands centres, des

séminaires dans chaque diocèse, des écoles inférieures dans chaque arrondissement. On pourvoyait aux besoins financiers de tous ces établissements par la fondation d'une caisse spéciale; aux besoins de l'instruction, par un plan d'études uniforme, qui modifiait en plusieurs points les anciennes traditions; on donnait moins de temps à l'étude du latin, davantage aux mathématiques, à l'histoire, aux langues modernes, aussi bien qu'à l'hébreu et au grec. Enfin, l'administration et l'inspection de ces écoles, et toute l'autorité se trouvait concentrée entre les mains de la commission des écoles ecclésiastiques, qui devenait ainsi une institution complète. Pour s'en faire une idée, qu'on se figure une université ecclésiastique embrassant dans sa puissante organisation, avec les facultés de théologie, tous les grands et tous les petits séminaires, et dans laquelle les évêques n'auraient rien à voir. Toute l'éducation du clergé, ainsi soustraite à l'autorité de l'épiscopat, se trouvait confiée à une commission composée de laïques, dans laquelle le gouvernement appelait quelques évêques à son choix. Tel fut le plan inauguré par Spéranski.

On sait assez l'influence que la société biblique avait prise en Russie à cette époque; on ne sera donc pas surpris d'apprendre que la nouvelle organisation de l'enseignement se soit trouvée conforme aux tendances de la société biblique. Sous le règne de l'empereur Nicolas et par l'intervention du comte Protassof, on est revenu à de meilleurs errements; mais nous n'avons pas assez de renseignements sur l'organisation actuelle pour pouvoir en parler. Nous croyons savoir que dans ces dernières années il y a eu progrès réel sous le rapport de la solidité des études, et qu'en

même temps il s'est manifesté une réaction assez sensible contre les tendances protestantes, bibliques et rationalistes, qui n'avaient que trop pénétré dans les écoles ecclésiastiques.

Je m'arrête, et, en terminant, je me résume. Il y a en Russie un grand nombre de questions de la plus haute importance qui attendent une solution et qui appellent les méditations de tous les esprits sérieux. Mais, je n'hésite pas à le dire, de toutes ces questions, il n'en est pas une seule qui puisse rivaliser avec celle de l'éducation et de la formation du clergé. Donnez à la Russie un clergé digne de sa haute mission, et la Russie se place sans effort aux premiers rangs des nations chrétiennes; supposez, au contraire, un clergé sans science, sans indépendance, sans dévouement, sans zèle, sans considération, sans autorité; et les progrès mêmes que la Russie fera dans une civilisation toute matérielle, toute superficielle, deviendront pour elle la source de nouveaux dangers. Ainsi l'avenir de la Russie dépend de ce que sera le clergé, et l'avenir du clergé dépend de l'éducation qu'on lui donnera, des soins que l'on prendra de l'initier à la science sacrée et de former en lui l'esprit sacerdotal. Par conséquent, l'avenir de la Russie est intimement uni à cette grande question des écoles ecclésiastiques.

Personne n'est mieux placé pour l'étudier que Mgr Macaire, et nous devons le féliciter d'avoir abordé ce sujet et d'avoir cherché, dans l'expérience du passé, des enseignements pour l'avenir. Nous regrettons seulement qu'il n'ait pas envisagé la question dans toute sa largeur. Il n'aurait pas craint alors de préciser le but auquel on doit tendre, et de signaler les écueils contre lesquels on s'expose à faire

naufrage. Il aurait reconnu qu'en bien des points il faut s'écarter des exemples du XVIIIe siècle, pour revenir à ceux du XVIIe. Les théologiens russes du XVIIe siècle fréquentaient les grandes universités catholiques, ou bien ils avaient pour professeurs des hommes qui les avaient fréquentées ; ils feuilletaient saint Thomas, ils ne repoussaient pas les secours et les facilités que leur fournissaient les grands travaux des théologiens catholiques. Ceux du XVIIIe siècle se sont mis à la remorque de l'Allemagne protestante, ils lui ont emprunté ses préjugés, et ils ne se sont pas toujours suffisamment tenus en garde contre ses erreurs. Mais, à l'une et l'autre époque, on ne craignait pas de faire des emprunts à la science occidentale, et on ne s'en cachait pas. Je crois que c'est encore la marche qu'il faut suivre. Je comprends parfaitement qu'on tienne grand compte des sources nationales, qu'on étudie de préférence les Pères grecs, qu'on recherche avec soin toutes les lumières que peuvent fournir les canons des conciles, les écrits des théologiens, les récits des historiens, et tous les monuments de l'histoire ecclésiastique qui se rapportent plus spécialement à l'Orient ; mais ces études ne seront sérieuses et fécondes que si l'on sait mettre à profit les travaux de l'Occident et le magnifique développement que la science théologique y a pris. Je voudrais seulement qu'on portât dans ces études, non un esprit d'hostilité, mais un esprit de conciliation et de paix. Il y a des points de dissidence entre l'Occident et l'Orient ; c'est un malheur qu'il faut chercher à faire cesser, et des études calmes, fortes, sérieuses, ne pourront manquer d'y contribuer.

Ah ! quelle place Mgr Macaire pourrait se faire dans

l'histoire, et, ce qui vaut mieux, quelle couronne il se préparerait dans le ciel, s'il voulait mettre à profit la position dans laquelle la Providence l'a placé, pour travailler à la grande, à la sainte œuvre de la paix des Églises. Malheureusement, il est loin encore d'être entré dans cette voie, et je me trouve dans la pénible nécessité de le combattre pour défendre les droits de la vérité; mais, tout en le combattant, je conserve l'espoir de le voir revenir à d'autres sentiments. Ces études, qu'il poursuit avec tant de patience, finiront par modifier ses idées, la vérité lui apparaîtra dans toute sa splendeur, et il n'hésitera pas à la confesser à haute voix, pour que Dieu soit glorifié au ciel et sur la terre.

DE

L'EXÉGÈSE RATIONALISTE

Nous avions commencé un travail assez long en vue d'un examen de l'*Histoire générale des langues sémitiques*. La plume affirmative de l'auteur nous avait fait illusion un instant.

Bientôt nous avons été détrompé.

Un historien des langues *sémitiques*, qui dit ne devoir pas s'occuper de l'authenticité du Pentateuque, le plus ancien et le plus important monument de la littérature *hébraïque*[1], qui consacre à peine deux pages à l'histoire *chronologique* des livres de l'Ancien Testament[2], et seulement quelques lignes à la question si grave du Pentateuque samaritain[3], ne nous a pas paru véritablement sérieux.

D'ailleurs lui-même se rendait justice; il ne prétendait pas suivre une marche ou tirer des conclusions scientifiques, il ne voulait que jeter en avant des *conjectures* hardies. « Je n'ignore pas, disait-il, qu'à beaucoup d'excellents juges je paraîtrai *souvent trop porté aux conjectures*[4]. » Il mettait à l'essai, si on peut le dire, un système qu'il recommande : « On ne pose les fondements d'une étude *qu'en tranchant bien des points sur lesquels la critique est loin d'avoir dit son dernier mot*[5]. »

Aussi, les hommes positifs, qui savent que le « progrès des sciences critiques n'est possible qu'à la condition d'une rigoureuse bonne foi, et de l'élimination de toute idée conçue *a priori*, » ont-ils été péniblement déçus. L'un d'eux, dont le témoignage ne peut être suspect, s'en expliquait par ces paroles plus justes encore que sévères : « L'auteur de l'*Histoire générale des langues sémitiques* cède à une tentation qui, pour être dans les habitudes légères de notre littérature périodique,

[1] *Histoire des langues sémitiques*, p. 107.
[2] *Ibid.*, p. 119-122.
[3] *Ibid.*, p. 221.
[4] Préface, p. VI.
[5] *Revue des Deux-Mondes*, 1855, p. 1590.

n'en est pas moins contraire aux règles d'une bonne philosophie : celle de poser quelques principes aussi hasardés qu'absolus, tout exprès pour rendre compte d'un cas particulier dont on est exclusivement préoccupé[1]. »

Enfin, les savantes remarques de M. Cureton, les observations si amicales et si érudites de M. le baron d'Eckstein, les éloquentes paroles du P. de Valroger, et surtout les *Prophéties messianiques* de M. l'abbé Meignan, ont donné le coup de grâce à l'*Histoire générale*.

Ce livre est bien mort.

Mais l'exégèse rationaliste, panthéiste, sceptique, humanitaire, athée même, dont il était en France le triste écho, gagne chaque jour du terrain[2]. Combien de fois ne nous a-t-on pas demandé « où était la réfutation d'un *Gésénius* sur Isaïe, d'un *Ewald* sur les Psaumes, d'un *Bohlen* sur la Genèse, d'un *de Wette* sur le corps entier des Écritures? » Avec quelle complaisance n'a-t-on pas exalté la critique de Spinoza? Avec quelle ironie ne nous a-t-on pas reproché de nous envoler au ciel quand on voulait descendre avec nous sur le terrain d'une discussion sérieuse?

Répondre à ces paroles dans les limites d'un aperçu général, mettre en lumière quelque côté obscur, rappeler quelques principes méconnus, tel est le but modeste de cette partie détachée de notre travail.

1 *Archives du* XIX[e] *siècle*, 1855, p. 192.

2 Nous lisons dans l'*Histoire des langues sémitiques* : « L'islamisme n'est qu'une réaction du monothéisme contre la doctrine de la Trinité et de l'Incarnation, par laquelle *le christianisme cherchait, en suivant des idées indo-européennes, à introduire en Dieu la pluralité et la vie.* » (P. 289.) Il est facile de reconnaître sous ses paroles, prises entre mille, l'ancien collaborateur de la *Liberté de penser*.

DE

L'EXÉGÈSE RATIONALISTE.

QUELQU'UN a dit en parlant du XVIIIe siècle : « Ce n'est pas un spectacle médiocrement étonnant de voir la plus grande partie de l'Europe soumise à l'idée que les écrivains français de cette époque nous ont légué ce que nous pouvons avoir de nobles instincts et de belles institutions, sans que personne encore ait eu la pensée, non pas de secouer leur domination, mais seulement d'examiner sur quelles bases elle repose. Tous les pouvoirs, tous les titres ont été discutés, même ceux de Dieu ; les philosophes seuls sont restés entiers et inviolables. Il y avait pourtant quelques questions bien simples qu'on devait se faire, comme celles-ci : Quelles sont donc les lumières que les philosophes du XVIIIe siècle ont fait briller tout à coup ? Quelles grandes et fondamentales questions ont-ils éclairées d'un jour nouveau ? Quelles institutions libérales avaient-ils proposées et leur devons-nous ? La réponse à ces questions et à d'autres pareilles devrait être bien facile, si, en effet, les écrivains de ce siècle ont été, comme on le dit, comme on le croit, les propagateurs des lumières et de la liberté. »

On peut appliquer avec une exactitude parfaite ces remarquables paroles à l'exégèse rationaliste d'outre-Rhin. Son

prestige n'a pas été moins grand. Ce seul mot est devenu synonyme d'une science profonde, d'une érudition étendue, d'une marche assurée pour arriver enfin aux vrais caractères de l'authenticité et du sens des Livres saints. Il y a pourtant quelques questions bien simples qu'on peut se faire, comme celles-ci : Quelles sont donc les lumières nouvelles qu'elle a fait briller tout à coup? Quelle grande et fondamentale vérité a-t-elle éclairée d'un jour nouveau? Quels sont les incontestables résultats auxquels elle est arrivée? Quelles preuves faut-il certainement effacer de l'apologie du christianisme? Quelle est la dernière conclusion de tant d'œuvres dont l'érudition déconcerte au premier instant?

Pour répondre dans les limites que nous nous sommes imposées, nous étendrons ce coup d'œil 1° à l'histoire, 2° à la valeur de l'exégèse rationaliste.

I

APERÇU

SUR L'HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE RATIONALISTE.

RAPPELONS en commençant un principe d'une haute portée : l'homme, selon la loi ordinaire, se rapproche de Dieu par trois degrés : la raison, qui le conduit jusqu'à la certitude de l'institution divine de l'Église; l'Église et la raison, qui le conduisent jusqu'à la certitude de l'existence du *surnaturel;* le surnaturel, qui le relie directement à Dieu, son premier principe et sa dernière fin.

L'intelligence chrétienne possède en son entier cette chaîne merveilleuse. Par la raison, elle ne reste étrangère à aucune partie des connaissances humaines ; elle en parcourt le vaste champ avec une pleine liberté ; elle soumet au contrôle d'une logique sévère le grand fait du christianisme, les preuves de sa divine origine, ses enseignements les plus élevés. Par l'Église et par le *surnaturel*, c'est-à-dire par la *Révélation* préalablement démontrée, elle a un guide sûr dans les régions de l'ordre purement naturel ; de plus, un horizon sans borne de vérités sublimes se développe devant elle.

Hors de là l'unité se brise. L'intelligence ne saisit plus que des chaînons séparés. Ou bien elle s'isole du christianisme vivant et divinement constitué, l'Église ; ou bien, glissant sur une pente rapide, elle arrive à la négation du *surnaturel* dans la réalité même de son existence ; ou, enfin, ces deux principaux foyers de lumière détruits, elle est seule pour aborder les mystères du monde, de l'homme et de Dieu.

La première négation constitue l'essence du protestantisme. La seconde, unie à la première, constitue l'essence du rationalisme. Il est difficile qu'ayant une fois quitté la voie logique qui conduit à la vérité complète, la raison seule ne se perde dans les horreurs du panthéisme ou du scepticisme. Ce sont les trois degrés de l'erreur parcourus par l'exégèse et par la philosophie rationalistes dans les études sur l'Écriture sainte.

D'abord, tout en acceptant la Bible comme un livre inspiré, authentique et historiquement certain, l'exégèse a écarté la Société vivante et les témoignages traditionnels qui en expliquaient le vrai sens. De là sont nées les écoles que nous appellerons *scripturaires*.

Ensuite, niant *a priori* la réalité de tout ce qui n'est pas humain, l'exégèse a nié par là même l'inspiration, les faits miraculeux, et, par une conséquence nécessaire, la vérité et l'authenticité de la Bible. Elle a nié cette authenticité à cause de l'évidence même de l'intervention divine. Au lieu de dire : « Ces faits certainement historiques sont humainement inexplicables, donc ils sont divins, » elle a dit : « Ces faits paraissent surhumains, donc ils ne sont pas historiques. » De là sont nées les écoles *rationalistes* proprement dites.

Enfin l'exégèse a subi le contre-coup nécessaire des systèmes de philosophie ; et de là sont nées les nombreuses écoles d'interprétation *panthéiste*.

Nous ferons brièvement connaître chacune de ces trois grandes phases [1].

École Scripturaire.

C'est la grande école qui rejette ou qui s'abstient de faire intervenir, dans l'étude de la Bible, l'autorité de la tradition ou l'interprétation de l'Église. Elle discute sans contrôle les caractères historiques des Livres sacrés ; elle en interprète le sens avec une indépendance absolue. Mais,

[1] Après les sources auxquelles nous avons recouru autant qu'il nous a été possible ou qu'il a été nécessaire, nous nous sommes particulièrement aidé des ouvrages suivants : *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de philosophes;* — Barchou de Penhoen, *Essai d'une philosophie de l'histoire;* — Willm, *Histoire de la philosophie allemande;* — Pfister, *Histoire d'Allemagne;* — Amand Saintes, *Histoire du rationalisme;* — Kant, *Critica rationis puræ* — *Critique du pur entendement* (Critik der reinen Verstand), *la Religion dans les limites de la seule raison* (Die religion); Schelling, *Philosophische Schriften;* — Hégel, *Grande logique, Logique subjective;* — Zallinger, *Philosophiæ Kantianæ libri duo;* — Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant;* — les *bibliothèques* de Wolff, de de Rossi, de Lelong, d'Assemani, de Franck, etc.

amenée par la raison même et par les conclusions évidentes d'une discussion sérieuse, elle en défend la divine inspiration et l'authenticité.

C'est à proprement parler l'école protestante dans sa véritable manifestation depuis Luther jusqu'à nous. C'est aussi le point de vue où se sont placés les défenseurs de la cause catholique pour combattre l'erreur par ses propres armes.

Luther est naturellement le chef de cette école. Il a rejeté, il est vrai, tous les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, contesté la divinité de l'épître catholique de saint Jacques et de l'épître aux Hébreux, et admis une foule d'interprétations contradictoires sur des passages fondamentaux. Mais, cela excepté, il n'a jamais mis en doute le double caractère distinctif du récit biblique : l'authenticité des faits merveilleux et l'inspiration. Les premiers réformateurs appartiennent à la même école : Calvin, quoiqu'il nie l'authenticité de la seconde épître de saint Pierre, et l'intégrité de la première épître de saint Jean ; Mélanchton, commentateur de Daniel et de Zacharie ; Œcolampade, commentateur des quatre grands prophètes ; Zwingle, commentateur de Jérémie.

Jusqu'à la naissance du rationalisme et du panthéisme en Allemagne, jusqu'à Spinoza, les interprètes de l'Écriture se rattachèrent généralement à ces principes. Tels sont Leibnitz, dont les attaques mêmes contre le canon du concile de Trente montrent si bien la foi ; Wolff, son disciple, dont l'école fut longtemps célèbre par son attachement à la vérité et aux saines traditions ; puis, mais à une grande distance, Drusius dans ses commentaires sur la

Genèse, l'Exode, le Lévitique, et sur toute l'Écriture (1550); Jean Gerhard, dans son commentaire sur la Genèse (1582); Grotius, dans ses annotations érudites et novatrices sur l'Ancien Testament; Strigelius, Henri Bullinger, Th. de Bèze, dans leurs travaux sur le Nouveau Testament ou sur les épîtres de saint Paul; une foule d'autres auteurs, et principalement les deux écoles rivales des Buxtorf (1564-1704) et des Schultens (1686-1783), dont les noms se retrouveront ailleurs sous notre plume.

Lorsque, plus tard, la grande défection commencée par Spinoza (1632-1677) se consomma, vers le milieu du XVIIIe siècle, avec Lessing, Mendelsohn, Reimarus et Semler, l'école *scripturaire* soutint avec honneur contre les nouvelles doctrines une lutte qui s'est prolongée jusqu'à nos jours. La gloire de Herder, qu'on a nommé le Platon de l'Allemagne, de Carpzovius (1699-1714), l'un des plus sages critiques, de Olshausen, de Horn, de Scholz, l'auteur d'une archéologie biblique et d'une édition critique du Nouveau Testament fort estimée, sera d'avoir défendu le fait divin de la Révélation. Cette pensée fondamentale, à laquelle la véritable Allemagne s'est constamment ralliée comme à une arche de salut, a été le but des travaux de Hahn, de Heubner, de Steudel, de Twesten, de Néander.

Les défenseurs de la vérité se multiplièrent avec les hardiesses du rationalisme.

L'*Introduction à l'Ancien Testament* de Hævernick, l'*Apologétique chrétienne* de Sack, l'*Introduction* de Cellérier, quoiqu'elle ne soit qu'un arrangement et une traduction de celle de Hug, la *Christologie* de Hengstenberg, l'*Antiquité hébraïque* de de Pareau, malgré leurs

erreurs sur la canonicité, sont de beaux monuments élevés à la défense de l'authenticité et de l'inspiration des Livres saints.

Il faut accorder le même honneur, mais avec plus de réserve, à la réprobation universelle qui accueillit en Allemagne les derniers essais de rationalisme scientifique : la *Vie de Jésus*, du docteur Strauss. Alors, Grülich publia ses *Considérations rassurantes*. Gelpke montra par des raisons exégétiques, psychologiques et historiques tout ce que l'opinion de Strauss a d'insoutenable. Le docteur Sack prouva la même thèse par les rapports qui lient entre elles la révélation primitive, la révélation mosaïque et la révélation chrétienne. Le docteur Harless s'appliqua à faire voir que les rationalistes modernes ne sont ni plus savants ni plus profonds que ceux du XVIIIe siècle. A la même époque parurent les *Remarques sur la Vie de Jésus*, par le docteur Klaiber; les *Contradictions dans lesquelles s'engage l'interprétation mythique des Évangiles*, par Vaihinger; la *Crédibilité de l'Histoire évangélique*, par le docteur Tholuck; les *Preuves contre le système mythique*, par Eschenmayer; la *Vie de Jésus au point de vue de la science*, par Kuhn; la *Vie de Jésus-Christ*, par le docteur Sepp.

Les travaux catholiques tiennent par plusieurs côtés à l'école scripturaire. Inspirés par une pensée supérieure, ils défendirent contre elle la nécessité et l'institution divine d'un interprète infaillible, ils combattirent avec elle la réalité historique des faits miraculeux. On connaît, dans ces derniers temps, l'*Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament* de Jahn, de Vienne, l'*Introduction au Nouveau Testament* de Hug, de Fribourg, celle de Feilmoser, de

Tubingue, les solides études du P. Patrizzi sur l'interprétation de l'Écriture et sur la Concorde des Évangiles, et l'Introduction à l'étude de l'Écriture sainte de M. l'abbé Glaire. Welte, Reinke, Haneberg, le savant religieux qui vient de nous donner l'*Histoire de la Révélation biblique*, Herd, pour l'Ancien Testament; Schnappinger, Kistemaker, Massl, pour le Nouveau; le docteur Heydenrick, pour la question des mythes qu'il a épuisée, ont été, à différents points de vue, de vigoureux adversaires de la critique rationaliste; et nous ne parlons en aucune manière des grands travaux entrepris pendant le XVIe et le XVIIe siècle. Ne suffit-il pas de nommer Bossuet, si profond; dom Calmet, si savant; Bellarmin, si onctueux et si solide; Salmeron, auquel on ne peut reprocher que le trop d'ampleur de ses belles dissertations; Maldonat, qui vient de recevoir, en Allemagne même, les honneurs de deux éditions promptement épuisées; Corneille de La Pierre, justement appelé le prince des commentateurs? Au point de vue plus particulièrement linguistique, les noms du dominicain Sante Pagnino (1470-1541), du bénédictin dom Guarin, le savant antagoniste de Masclef (1678-1729), du jésuite de Rossi (1696-1760), de l'oratorien Houbigant (1686-1783), et, en remontant plus haut, celui de l'auteur célèbre du *Pugio fidei*, Raymond Martin, de l'ordre de Saint-Dominique, mort en 1286, ont conservé tous leurs titres à une légitime admiration.

Que sont, d'ailleurs, les plus belles œuvres poétiques et littéraires de l'Allemagne: la *Messiade* de Klopstock, les poésies dramatiques de Werner, l'émule de Gœthe, les recherches archéologiques de Winckelmann et de Zoéga, la

Mystique de Gœrres, les études philosophiques de Schlégel, l'histoire de Stolberg? Une éloquente confession de foi conforme aux Écritures, dit un protestant célèbre, une défense de la vérité par les armes du bon sens, de la science, de la littérature contre la sophistique du rationalisme.

Donc, si nous embrassons par la pensée les trois siècles qui nous séparent de Luther, nous trouvons constamment au-dessus des régions où se développe la double erreur de Spinoza, l'école *scripturaire* qui nous occupe. Trop conséquente avec elle-même pour remonter jusqu'à l'école catholique qui possède la vérité complète, trop heureusement inconséquente pour ne pas reculer devant le rationalisme, elle représenta exclusivement pendant près de deux siècles la foi religieuse de l'Allemagne. Depuis, elle a vu s'opérer la grande défection, sans doute; mais, en combattant, elle est devenue plus forte. Unie aux interprètes catholiques pour la défense de l'authenticité et de l'inspiration des saints Livres, elle n'a pas cessé d'être l'écho de la véritable Allemagne, l'Allemagne populaire, logique, savante.

École Rationaliste.

Refuser de croire à l'intervention divine dans le fait immense, séculaire et toujours actuel du christianisme identifié à l'Église, et admettre la certitude de cette intervention dans des faits isolés, reculés dans la nuit des temps, transmis jusqu'à nous à travers des chances nombreuses d'altération, c'était une inconséquence évidente. Du moment que l'école scripturaire protestante ne voyait plus qu'un fait *humain* et *faillible* dans la divine institution de l'Église,

elle posait implicitement la négation de toute possibilité de constater historiquement une œuvre surnaturelle. Qui ne voit pas à la lumière du soleil, comment verra-t-il dans les ténèbres ?

Le rationalisme était la conséquence immédiate et nécessaire du protestantisme. Celui-ci niait le *surnaturel* dans le fait historique où il paraît avec le plus d'éclat ; le rationalisme le nie partout où il le trouve, il est conséquent.

Mais les hommes ne sont pas toujours si mauvais que leurs principes. Avant Spinoza, aucun exégète n'osa sérieusement mettre en doute la *possibilité* des miracles, ni par conséquent la véracité des faits bibliques.

Spinoza consomma, peut-être sans en voir les conséquences, ce crime effrayant contre Dieu et contre la raison même. Il est le père, dit le docteur Strauss, de la critique moderne, l'homme qu'on retrouve au fond de la poésie, de la critique, de la philosophie rationaliste. Il s'en explique lui-même en ces termes[1] : « J'espère leur enlever des mains le dernier appui *en montrant ce qu'étaient les prophètes* chez les Hébreux, et en donnant *des notions justes des miracles qu'on leur attribue*. J'ai étudié l'Écriture avec impartialité, l'esprit exempt de tout préjugé, et j'ai résolu de ne recevoir de ses enseignements que ce qui y est

[1] Cum hæc animo perpenderem, scilicet lumen naturale non tantum contemni, sed a multis tanquam impietatis fontem damnari, humana deinde commenta pro divinis documentis haberi, credulitatem fidem æstimari, sedulo statui Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare, nihilque tanquam ejus doctrinam admittere quod ab eadem clarissime non edocerer. *Tractatus theologico-politicus,* Præfatio, p. IV, édition de Hambourg, in-4°.

Les seize premiers chapitres de l'ouvrage du panthéiste hollandais sont extrêmement précieux pour les controverses sur l'exégèse rationaliste. Celle-ci est tout entière, sauf les recherches philologiques, dans Spinoza.

clairement contenu. » En parlant du christianisme, il observe qu'en faisant la part des coutumes orientales et des manières hyperboliques de s'exprimer, on peut juger que tout ce qui est enseigné dans la Bible ne contredit en aucune manière la raison humaine. Ce qui lui donne occasion, ajoute-t-il, d'enseigner la vraie manière d'interpréter l'Écriture, et de montrer que le vulgaire des hommes s'attache plutôt à la lettre de la parole qu'à la parole même de Dieu, *en supposant que tous les livres de la Bible révèlent cette parole.*

Toutes les écoles rationalistes se réunissent dans cette commune pensée : le *surnaturel n'existe pas*. C'est un axiome. « Le rationalisme, dit Hahn[1], est la manière de penser d'après laquelle la raison humaine doit être la *seule* source et le *seul* juge de tous les genres de connaissances[2]. » Le mystère de cette grande erreur est dans ce peu de paroles. Oui, le christianisme est évidemment historique; cependant, *a priori* la raison doit conclure qu'il ne l'est pas, puisqu'il est miraculeux. *Comment* donc expliquer le *fait* de son existence? de quelle manière le récit biblique s'est-il formé? est-il une fable, un poëme, une légende, une allégorie, une hallucination de notre intelligence? renferme-t-il des éléments de vérité? quels sont-ils? comment les reconnaître? les personnages dont il parle sont-ils fabuleux ou réels, etc., etc.? La vraie et *rationnelle* solution étant écartée *a priori*, il ne restait plus, en présence d'un problème redoutable, que les frivoles conjectures de l'imagination.

Nous ferons connaître brièvement les principales. Elles sont des ruisseaux qui s'échappent de la même source, les

[1] *De Indole rationalismi.*
[2] Mais si la raison même *démontre* qu'elle n'est pas seule, que ferez-vous?

sœurs plutôt que les filles les unes des autres. Le lecteur sera étonné de retrouver le même fond sous des formes légèrement différentes ; nous en demandons pardon pour le rationalisme. Nous nous appliquerons à classer ces différents systèmes en les saisissant, autant que possible, par leur côté le plus caractéristique.

1° Système spinoziste. — Spinoza (1632-1677) eut la triste gloire de formuler d'une manière claire le principe du rationalisme : le miraculeux n'existe pas, mais il n'a jamais essayé d'adapter au récit de l'Ancien et du Nouveau Testament un système uniforme et unique d'explication. Il pensait, sans doute, qu'une pareille tentative se détruit naturellement par l'excès même de son impossibilité. Il cherche le *comment* des faits bibliques dans l'hypothèse qui paraît mieux, selon lui, rendre compte de chaque fait pris isolément.

Tantôt il a recours à *l'allégorie*. « Oui, écrit-il à son disciple Oldenbourg, je prends à la lettre tous les récits des évangélistes, qui se rapportent à la passion, à la mort et à la sépulture du Christ ; mais, quant à sa résurrection, je l'interprète *allégoriquement*. » Beaucoup de faits, ajoute-t-il, n'ont été écrits dans l'Ancien Testament que pour exprimer *d'une manière figurative* comment Dieu s'était révélé aux Juifs. Il doit en être de même de ce qu'on nous dit de la résurrection de Jésus, qui *n'exprime que l'immortalité* dont il a été revêtu.

Tantôt il paraît se rapprocher de l'école *naturaliste* en attribuant tout le surnaturel de la Bible, comme le feront plus tard Paulus, Eichhorn, Gabler, à la *manière orientale* de s'exprimer des auteurs sacrés.

Quelquefois il semble poser d'avance l'hypothèse *transcendantale* de Kant et de l'école hégélienne. « Il n'est pas nécessaire, selon lui, de croire à un Christ dans la chair ; il suffit de la croyance à l'Éternel Fils de Dieu, qui s'est manifesté en toutes choses, principalement dans l'esprit humain, et par-dessus tout dans Jésus-Christ. »

Il n'est pas jusqu'à la doctrine rationaliste de l'école accommodatrice que Spinoza ne proclame : « Le Christ, dit-il, s'est *accommodé* aux opinions et aux principes de ceux avec lesquels il vivait[1]. »

2° Système de l'incrédulité railleuse. — Spinoza résumait une époque. Il raisonnait ; mais avant lui, à côté de lui, et après lui se développa, sur de grandes proportions, la secte des incrédules proprement dits. Elle naquit en Angleterre comme un fruit naturel du protestantisme.

Ses principaux coryphées sont Herbert de Cherbury, qui prétendait montrer que l'homme peut être moral sans être religieux (1581-1648); Hobbes, logicien matérialiste, qui ne voyait dans les religions en général et surtout dans la religion révélée qu'un moyen de tenir les hommes sous le joug (1588-1679) ; le panthéiste Toland, adversaire implacable du sacerdoce et de la révélation (1670-1722) ; Tindal, défenseur de la religion naturelle (1656-1733) ; le comte de Shaftesbury, sceptique déguisé (1671-1713) ; Bolingbroke, le grand ami de Voltaire (1672-1751) ; Collins, qui attaqua surtout les prophéties (1676-1729). Aucun d'eux n'a eu plus de

[1] Amand Saintes, *Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza.*

célébrité ni exercé une plus funeste influence que Bayle (1647-1706), protestant converti au catholicisme, et relaps après dix-sept mois. Son principal ouvrage est son *Dictionnaire historique et critique*. Le consistoire protestant, à l'instigation du ministre Jurieu, reprocha à l'auteur de s'être permis dans ce livre des pensées et des expressions obscènes; d'avoir fait de l'article *David* une espèce de diatribe contre ce roi; non-seulement d'avoir rapporté tous les arguments des manichéens, mais de leur en avoir prêté de nouveaux, et de n'avoir réfuté ni les uns ni les autres; d'avoir eu le même tort relativement à la doctrine du pyrrhonisme; d'avoir donné des louanges outrées aux athées et aux épicuriens. — Bonne fortune pour Voltaire, qui s'empara de ces doctrines en les pétrissant de son esprit, de son ignorance et de sa malice.

Elles passèrent ensuite au delà du Rhin avec Bahrdt (1741-1792), Basedow (1723-1790), et le Voltaire de l'Allemagne, Wieland (1733-1813).

Bahrdt est l'auteur d'une multitude de pamphlets où il ne ménage ni les mœurs ni aucun enseignement religieux. Dans sa *Profession de foi*, son *Apologie de la raison*, son *Essai d'un système de dogmatique biblique*, il ne professe autre chose qu'un déisme pur où les miracles sont grossièrement tournés en ridicule.

Basedow fut moins téméraire; il ne fut pas moins incrédule. Il dit de lui-même : « J'ai été luthérien, sceptique, athée, ami de la religion naturelle et chrétien paradoxal. » Son incrédulité agressive paraît surtout dans son *Essai d'une dogmatique libre* et dans son *Instruction méthodique de la religion et de la morale de la raison*.

Wieland, sans trop approfondir, attribuait les miracles de la Bible à quelque vertu occulte dont nous avions perdu le secret. Jésus-Christ n'était qu'un théurge habile qui avait fait illusion à ses contemporains par la magie.

3° Système froidement rationaliste. — Une nuance bien marquée sépare cette école de la précédente. On ne s'élève pas encore jusqu'à la formule d'une explication générale, on sent que l'imposture et le scepticisme ne prouvent rien, on respecte la pure morale de la Bible et la grandeur de ses enseignements ; mais, reprenant le vrai principe de l'exégèse rationaliste, on s'efforce de l'environner de lumière. Le système spinoziste aspirait à s'acclimater en Allemagne.

Lessing (1729-1781), célèbre par le nombre et la perfection de ses ouvrages et l'un des hommes qui ont eu le plus d'influence sur leur pays, en est la plus manifeste expression. Il exposa ses opinions dans l'*Éducation du genre humain*, les *Controverses théologiques*, et principalement les *Fragments* de Wolfenbuttel, quoiqu'on ait prétendu, après sa mort, qu'il n'était pas l'auteur, mais seulement l'éditeur de ce dernier travail. Sa marche est tranchée et grave. Il prétend démontrer l'impossibilité et l'inutilité d'une révélation. Il attaque ensuite l'Ancien Testament et même le Nouveau dans un ouvrage spécial qui a pour titre *Plan de Jésus*. Quant à l'Ancien, l'auteur trouvait les hommes à qui ce livre attribue des communications immédiates avec Dieu, si méchants, que de telles communications, la réalité en étant admise, dégraderaient la divinité ; il trouvait les suites de ces communications, les doctrines et les lois prétendues divines, si grossières et si pernicieuses, qu'il était impossible

de les attribuer à Dieu ; il trouvait enfin les miracles si absurdes et si incroyables, que tout cet ensemble donnait la conviction que la communication avec Dieu avait été un mensonge, et les miracles des tromperies pour procurer l'établissement de lois avantageuses aux dominateurs et aux prêtres. Lessing fait beaucoup de reproches aux premiers patriarches ; il ne peut comprendre le sacrifice ordonné à Abraham. Mais c'est surtout Moïse qu'il s'efforce de charger de toute la honte d'un imposteur. Il l'accuse de n'avoir pas craint d'employer les moyens les plus indignes pour se faire le despote d'un peuple libre. Dans cette vue, Moïse supposa des apparitions de la divinité, il prescrivit comme injonctions divines des actes qui, tels que l'enlèvement des vases d'Égypte et l'extermination des Chananéens, ont été stigmatisés comme fraude, brigandage, et cruauté sanguinaire ; mais qui, à l'aide de deux mots : *Dieu l'a dit*, ont été subitement transformés en actions dignes de la divinité. Lessing ne peut pas davantage trouver une histoire divine dans le Nouveau Testament. Pour lui, le plan de Jésus est un plan politique ; son entrevue avec Jean-Baptiste, une affaire consentie afin que l'un recommandât l'autre au peuple ; la mort de Jésus, un anéantissement de ses projets qu'il n'avait pas prévu ; sa résurrection, une imposture propagée par les apôtres et un subtil changement de son système[1]. Ces doctrines s'imprimaient en Allemagne en 1774. Elles donnèrent lieu à de vives discussions, qui ne purent empêcher leur influence de s'étendre.

Lessing fit époque ; à sa suite se rangèrent le juif savant

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, Introduction, § v.

et poli Mendelsohn (1729-1786), Sulzer (1720-1779), Garve (1742-1798), et un grand nombre de philosophes qui ne professaient d'autre religion qu'une religion prétendue naturelle. Ils étaient pour l'Allemagne les appuis de cette philosophie dont Rousseau était en France l'éloquent et funeste interprète.

Garve présente assez bien l'essentiel de l'enseignement du Maître dans ces paroles remarquables : « Les sciences humaines ont leur naissance, leur enfance, leur jeunesse, leur maturité, leur vieillesse et leur mort. D'abord les sens sont le seul guide de l'homme, et c'est l'état sauvage; l'empire de l'imagination survient, et c'est le spectacle qu'offrirent les nations de l'Orient à la première époque de la civilisation; puis on observe, on compare, la raison s'appuie sur l'analogie, et une sorte de bon sens pratique donne naissance à la sagesse : tels furent les premiers sages de la Grèce; plus tard, on généralise, on établit des déductions, on coordonne d'après les principes, on lie les effets aux causes, et c'est le règne de la science; enfin on abuse des abstractions, on se perd dans le vague des spéculations, dans les subtilités, et le doute naît de cet abus[1].

4° Système philologique. — Sur les confins qui séparent l'incrédulité railleuse et le rationalisme avoué mais négatif du rationalisme prétendu scientifique, vient se placer l'école dont nous venons de dire le nom. Elle ne

[1] De Gerando, *Biographie universelle.* Henke (1752-1809) poussa plus loin que personne les principes de Lessing. Ses deux principales productions, *Histoire de l'Église* et *Lineamenta institutionum fidei christianæ,* ont pour but d'éliminer de la théologie chrétienne toute doctrine étrangère aux théories de religion philosophique. Il s'élève contre ce qu'il appelle des erreurs ou superstitions pernicieuses, la *Christolâtrie* ou l'adoration superstitieuse de Jésus-Christ, et la *Bibliolâtrie* ou la vénération exagérée pour l'Écriture sainte.

tient aucun compte de l'inspiration des Livres saints, ni même des idées dogmatiques ou morales qu'ils renferment. Elle s'attache à l'étude philologique du texte, en y appliquant avec scrupule et bonne foi les règles de la philologie profane ; elle ne raille pas, elle ne nie pas, elle disserte sur la lettre biblique comme sur un texte *ordinaire,* en renonçant par principe à faire usage 1° des lumières qui lui viendraient de l'étude *des critères externes*, 2° ou de l'autorité unanime des témoignages traditionnels, 3° ou du but *extranaturel* de la Bible : l'idée messianique. Triple cause puissante et presque infaillible d'erreurs[1] !

Quoi qu'il en soit, Ernesti (1707-1781) paraît être le fondateur de la philologie rationaliste. Ce n'est pas qu'il soit un homme de génie : il avait plus d'érudition que de science, plus d'étendue que de profondeur, et il manquait tout à fait du talent de généraliser ses idées pour en tirer de nouvelles conséquences. Il développe ses règles pour l'interprétation des Livres saints dans son *Institutio interpretis Novi Testamenti,* ouvrage regardé comme classique par les théologiens protestants. Il précéda de quelques années celui qu'on a appelé, à tort peut-être, le maître de l'école philologique, Jean David Michaëlis.

Cet illustre savant naquit à Halle en 1717, et mourut en 1791. Il a publié un grand nombre d'ouvrages de

[1] Nous devons ici faire deux observations importantes. D'abord, nous nous hâtons de le dire, la philologie n'est pas un système réel d'interprétation, c'est un instrument; toutes les écoles catholiques, scripturaires, rationalistes, panthéistes l'ont employé tour à tour. Ensuite, la plupart des philologues protestants sont rationalistes. Cependant nous avons cru devoir conserver cette dénomination, à cause des travaux nombreux entrepris à ce point de vue principalement, et abstraction faite de toute discussion sur les questions fondamentales.

grammaire et de lexicographie orientales, de géographie, de chronologie, d'histoire, d'antiquités, de critique et de poétique sacrées, d'exégèse proprement dite. On remarque sa *Grammaire hébraïque,* ses *Dissertations sur la chronologie de Moïse,* sur les *Antiquités des Juifs,* sur les *Lois matrimoniales de Moïse.* On doit compter au nombre des plus importants son *Droit mosaïque* et son *Introduction au Nouveau Testament.* La marche de Michaëlis est hardie, presque téméraire. Deux sources d'interprétations avaient été négligées par les hébraïsants. On avait placé une confiance trop illimitée dans les traductions des Juifs et dans la valeur cependant si grande des points massorétiques. Par une conséquence nécessaire, on n'avait pas comparé avec assez de patience au texte biblique les dialectes orientaux de même origine que l'hébreu. De là les travaux de Michaëlis, empreints de mépris pour les traditions juives et de scrupuleuse estime pour les résultats qu'il croyait trouver dans une perpétuelle et souvent oiseuse confrontation des textes avec les versions orientales. Il en résulta une foule d'explications nouvelles d'autant plus problématiques, qu'elles étaient en opposition avec les traditions de la synagogue, et fondées soit sur l'importance excessive attribuée aux versions anciennes, soit sur une connaissance superficielle de l'arabe. On reproche aussi au célèbre professeur de Gœttingue le penchant à former toutes sortes de combinaisons pour en faire sortir des explications imprévues, des aperçus nouveaux, des vues inutilement ingénieuses. Il se plaît à donner aux temps anciens les couleurs et les idées modernes, à voir dans les auteurs sacrés de trop savants naturalistes, médecins, astronomes. On ne peut lui pardonner d'avoir jeté des doutes sur l'inspiration

de saint Marc et de saint Luc, uniquement parce qu'il croyait y rencontrer quelques difficultés exégétiques. On ne doit pas dissimuler non plus qu'il a introduit les principes d'un bouleversement fondamental dans l'interprétation du texte sacré. En rompant avec les traditions juives, helléniques et latines, et en plaçant son point de départ dans les langues orientales, principalement dans la langue arabe, il suivait une voie dangereuse, sans issue possible. Le désordre et même le scepticisme devaient être la conséquence de cette doctrine. Aussi quelques disciples de Michaëlis se plurent-ils à révoquer en doute les significations les moins contestées de mots et de phrases du texte sacré. Ils refirent le dictionnaire hébraïque avec les lexicographes arabes, et érigèrent en variantes, préférables aux leçons du texte, les contre-sens les plus manifestes des anciens traducteurs[1]. Nouvelle occasion de faire remarquer sur quels principes incomplets s'appuie la philologie rationaliste, et de quelles incertitudes elle est nécessairement accompagnée.

Presqu'en même temps que Michaëlis, trois philologues distingués illustrèrent l'Allemagne : les deux Rosenmüller et Griesbach.

On doit au premier, Jean-Georges Rosenmüller (1736-1815), plusieurs ouvrages philologiques d'une critique sévère. Le principal a pour titre *Scholia in Novum Testamentum*. Le commentaire de Grotius forme le fond de ce travail, remarquable par un choix des explications des plus habiles exégètes, bien classées et bien écrites. — Il manque

[1] M. Amand Saintes, p. 151. Depping, un beau travail sur Michaëlis, dans la *Biographie universelle*. Cellérier, *Esprit de la législation mosaïque*, œuvre perfectionnée du *Droit mosaïque* de Michaëlis.

complétement de justice envers l'antiquité chrétienne dans son *Histoire de l'interprétation des saints Livres.*

Ernest-Frédéric Rosenmüller (1768-1837) était fils aîné du précédent. Il fut plus habile, plus savant et plus hardi que son père. Rosenmüller a été placé avec raison au nombre des premiers orientalistes de l'Allemagne. Il savait parfaitement l'hébreu, l'arabe, et avait une connaissance suffisante des autres idiomes orientaux liés de parenté avec l'hébreu. Il sut réunir tout ce qui avait été publié de plus utile et de plus important sur l'Ancien Testament, tant *ex professo* par les théologiens, les rabbins et les commentateurs, que par les savants livrés à d'autres sciences. Archéologie, zoologie, voyages modernes, tout avait été sérieusement étudié par lui au point de vue de l'interprétation biblique. Ses *Scholia in Vetus Testamentum*, publiés en vingt-cinq volumes, sont un ouvrage immortel dans ce qui est historique ou moral. Mais le grand critique s'égare d'une manière étonnante quand il est question des faits *miraculeux*. Il met en doute l'authenticité des vingt-sept derniers chapitres d'Isaïe, une partie de Daniel et de Jonas[1]; il défend, au contraire, avec autant de force que de science l'authenticité du Pentateuque, sans crainte de se contredire lui-même, et avec la gloire de rendre à peu près impossible pour tout homme raisonnable une objection sérieuse.

Griesbach (1745-1812) ne rendait pas de moins importants

[1] Les autres principaux ouvrages de Rosenmüller sont : *Manuel d'archéologie biblique, — l'Orient ancien et moderne, ou Éclaircissements de la sainte Écriture, tirés de l'état naturel, de la tradition, des mœurs et des usages de l'Orient, — Manuel bibliographique de critique et d'exégèse de la Bible.*

services à la philologie, principalement dans ses travaux de critique sur le texte grec du Nouveau Testament et des épîtres de saint Paul, et sur la manière de lire et de corriger les variantes.

On ne peut se dispenser de citer encore quelques hommes, distingués par la science autant que par la modération de leur critique : Morus (1736-1792), qui acceptait avec une foi vive les dogmes du christianisme ; Dœderlein (1746-1792), d'une érudition vaste et exacte, mais trop favorable aux travaux désorganisateurs qui s'exécutaient dans d'autres écoles ; Schnurrer (1742-1822). Il fut fidèle jusqu'au scrupule dans l'exposé des faits ; il était ennemi déclaré des théologiens novateurs et beaucoup plus circonspect sans être moins savant que Michaëlis ; il s'appliqua principalement à l'étude de l'arabe, dont il reconnaissait l'utilité dans l'enseignement scripturaire ; Storr (1746-1804), considéré comme un des interprètes les plus fidèles de l'Écriture ; Spohn (1792-1824), jeune et savant philologue trop tôt enlevé pour voir lui-même la publication d'un grand travail sur l'Égypte, où il s'appliquait à montrer que la Grèce a puisé sa mythologie sur les bords du Nil.

Plusieurs autres exégètes méritent une mention particulière d'honneur.

Nous devons mettre en première ligne les travaux des cinq Buxtorf (1564-1732), défenseurs si ardents et quelquefois si outrés des traditions de la synagogue. Le *Lexicon hebraicum et chaldaicum* du chef de la famille, Jean Buxtorf, et surtout son *Thesaurus grammaticus linguæ hebraicæ,* n'ont rien perdu de leur autorité auprès de ceux qui ne confondent pas dans une commune réprobation tout ce qui nous vient

des Juifs, ou qui aiment à trouver les grands, mais incomplets principes de l'école scripturaire, servis par une science et une bonne foi rares. Parurent ensuite les vrais restaurateurs de la philologie orientale : les trois Schultens, père, fils et petit-fils (1686-1793), qui créèrent et illustrèrent l'école hollandaise par une série de profondes et consciencieuses études sur la langue hébraïque et sur la langue arabe. On leur reproche d'avoir accordé une autorité beaucoup trop grande à la comparaison des idiomes orientaux. Nommons encore Schleusner, dont le *Nouveau Trésor* est si précieux pour l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament[1]; Christophe Wolf[2], Vorstius, dont le bel ouvrage sur les hébraïsmes du Nouveau Testament a été souvent mis à contribution.

Parmi les travaux plus récents, inspirés particulièrement par la philologie rationaliste, nous nous contenterons de citer Gésénius. Son *Lexicon manuale* témoigne de trop de confiance dans les étymologies arabes, son *Histoire de la langue et de l'écriture hébraïques*, ses *Études sur les plus anciens monuments phéniciens*, ses appréciations sur l'authenticité du Pentateuque et des prophètes renferment beaucoup de conjectures téméraires, et quelquefois des inexactitudes surprenantes. La grammaire du savant hébraïsant est la meilleure, sans contredit, que nous possédions, et son *Thesaurus philologiæ* est

[1] *Novus Thesaurus philologiæ criticus sive lexicon in* LXX *et reliquos interpretes Græcos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti,* 5 vol. in-8°, 1820. — *Novum Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum,* 2 vol. in-8°.

[2] *Curæ philologicæ et criticæ in N. Test.,* 5 vol. in-4°. On trouve au commencement du 1er vol. une liste précieuse des ouvrages dont l'auteur s'est servi (1741).

d'un grand prix au point de vue de l'exégèse rationaliste. La *Concordance grecque* de Hermann Bruder[1], la *Concordance hébraïque* d'un des plus savants et très-hardis linguistes de l'Allemagne, Fürst[2], la *Synopsis* des trois premiers évangélistes, de R. Anger[3], sont des ouvrages remarquables et utiles.

5° SYSTÈME ALLÉGORISTE. — Les travaux de l'école philologique furent immenses et brillants. Au fond cependant, la question principale restait dans toute sa grandeur. Qu'en était-il du côté miraculeux de la Bible? La philologie s'abstenait, contente d'explorer le vaste champ de l'érudition historique et linguistique; mais chacun sentait la nécessité d'essayer un système général d'explication.

La première tentative sérieuse se fit en Angleterre, où Woolston, bachelier à l'Université de Cambridge, proposa la théorie *allégoriste*. D'après cette pensée, les miracles du Pentateuque et ceux de l'Évangile n'étaient plus que des *symboles*. Les personnages principaux, Moïse lui-même, revêtaient ce caractère. Les faits étaient dépouillés de leur réalité; ils devenaient de simples *formes* sous lesquelles se cachaient des vérités spirituelles. Six *discours*, publiés de 1727 à 1729, furent consacrés par Woolston au triomphe de cette doctrine. Il y soutient qu'il faut prendre les faits rapportés dans l'Évangile au sens allégorique, et que ces faits, pris au sens littéral, sont imaginaires. C'est surtout au miracle de la résurrection qu'il s'attaque. Il prétendait

[1] *Concordantiæ omnium vocum Novi Testamenti græci*, 2 vol. in-4°.

[2] *Concordantiæ librorum Veteri Testamenti sacrorum hebraïce atque chaldaïce*, 2 vol. in-folio.

[3] *Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci, Lucæ, etc.*, 1 vol. in-8°, *Lipsiæ*, 1851.

appuyer son système sur l'autorité de saint Augustin, d'Origène et de quelques autres saints Pères[1].

Un grand nombre de philosophes partagèrent les singulières idées de Woolston. On doit citer Collins dans son *Discours sur la liberté de penser,* sur *les Fondements de la religion chrétienne,* et son *Examen du système des prophéties littérales;* Mandeville, dont les théories n'étaient pas éloignées du communisme moderne; Chubb, dont l'imagination travestit à plaisir la vie de Jésus-Christ; Morgan, qui traitait l'Ancien Testament de fables; Dodwell, dont le *Christianisme non fondé en preuves* fit alors beaucoup de bruit; Middleton, qui allégorisait hardiment les premiers chapitres de la Genèse, principalement le récit de la chute de l'homme.

Transportée en Allemagne, la théorie *allégoriste* deviendra le système *mythique*. Nous en parlerons un peu plus longuement, après avoir fait connaître trois autres systèmes qui en furent la préparation.

6° Système des fragments épiques. — Le savant mais téméraire Richard Simon, né à Dieppe en 1638, mort en 1722, contribua beaucoup à le répandre. Il soutint, il est vrai, avec force, dans son *Histoire critique du Vieux Testament,* tant vantée par l'exégèse rationaliste, l'autorité divine du Pentateuque; mais il avança hardiment que Moïse n'en était pas l'auteur. Selon lui, il a été rédigé par des scribes, du temps d'Esdras, sous la direction de la grande

[1] Plusieurs savants anglais tels que Gibson, Pearce, Stebbing, Ray, réfutèrent Woolston avec vigueur. Lardner et Sherlock se distinguèrent principalement, le premier par son grand ouvrage de la *Crédibilité de l'histoire évangélique,* le second par ses *Témoins de la résurrection de Jésus-Christ, examinés et jugés suivant les règles du barreau.* La critique plus moderne n'a rien fait perdre de leur valeur à ces ouvrages. Il parut 35 réfutations contre le seul livre de Collins: *Les fondements de la Religion.*

synagogue, sur des fragments divers dont on ne pouvait préciser l'époque. Dans le premier livre, Richard Simon traite du texte hébreu de la Bible depuis Moïse jusqu'au temps présent. Aucune question n'échappe à la sagacité aventureuse du nouveau critique. « Les raisons exégétiques par lesquelles on peut infirmer, dit-il, l'authenticité du Pentateuque et d'autres livres de la Bible, les phases diverses par lesquelles a passé le texte primitif, la valeur du texte samaritain, l'origine du langage, l'état du texte hébreu depuis la captivité et du temps de Jésus-Christ et des apôtres, les manuscrits, la *Massore,* la grammaire hébraïque, tout est examiné. » L'étude des principales versions en grec, en arabe, en syriaque, en latin, fait l'objet du second livre. Le troisième est consacré à la discussion des qualités que doit avoir une bonne traduction, et à la critique des meilleurs auteurs tant juifs que chrétiens. La critique du Vieux Testament fut bientôt suivie de la critique non moins condamnable du Nouveau, et enfin de celle des commentateurs. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur traite avec indécence les conciles et les Pères, particulièrement saint Augustin[1].

Les hardiesses de Richard Simon furent accueillies par le célèbre orientaliste protestant Vitringa (1659-1722), qui fit paraître son ouvrage sur l'Ancienne Synagogue en 1685, l'année même où l'on imprimait clandestinement à Rotterdam la première édition de l'histoire critique du Vieux Testament[2].

[1] Richard Simon, 5e édition, in-4o, Paris, 1680. Bossuet fit condamner les ouvrages de Richard; il écrivit contre eux sa belle *Défense de la Tradition et des saints Pères.*

[2] L'ouvrage de Vitringa a pour titre : *Archisynagogus observationibus novis illustratus;* ou pour la seconde édition, bien préférable : *De Synagoga vetere libri tres.* Les mêmes pensées se trouvent dans ses *Observationes,* lib. I, c. II, p. 33.

David Michaëlis les appuya par quelques-unes de ses recherches philologiques. Semler en fit la base d'une hypothèse radicale dont nous parlerons plus loin. Le Génevois Jean Leclerc en tira les conséquences, en attaquant directement l'inspiration des Livres saints, la réalité ou la valeur des prophéties et des miracles. Deux hommes surtout leur donnent de la valeur auprès des exégètes rationalistes : Spinoza [1] et de Wette.

« Nous ne savons plus, dit Spinoza, quels sont les auteurs, ou mieux les scribes, de beaucoup de livres des Écritures. A quelle occasion, à quelle époque ont-ils été écrits, par quelles mains ont-ils passé, quelles transformations leur a-t-on fait subir, combien de traductions en ont été faites, quel est le nombre des variantes et leur valeur? autant de questions sur lesquelles nous ne pouvons avoir que des incertitudes [2]. » Puis, après avoir brièvement rapporté quelques objections, il conclut que le Pentateuque n'est pas l'œuvre de Moïse, mais d'un écrivain plus récent qui l'a composé de divers fragments antiques. Josué, les Juges, Ruth, Samuel, les Rois, les Prophètes, tous les livres de l'Ancien Testament sont examinés et jugés de la même manière [3]. On ne manquera pas de dire, ajoute-t-il, que je commets le péché contre le Saint-Esprit ; mais n'importe, je prétends que celui qui veut être certain de l'autorité des Écritures, doit faire *de nouveau* et *intégralement* l'examen de leur authenticité, en exigeant la raison de chaque chose [4].

[1] Il est nécessaire de remarquer que l'ouvrage de Spinoza fut publié quelque temps *avant* celui de Richard Simon.

[2] Spinoza, *Tractat. Pol.*, c. VII, p. 95.

[3] *Ibid.*, c. VIII, p. 103-110.

[4] *Ibid.*, c. X, p. 136, et c. XII, p. 144.

Le docteur de Wette, né près de Weimar en 1780, s'empara de ces doutes pour les ériger immédiatement en principes. Tous les peuples ont eu leur mythologie et leur épopée, selon l'auteur de l'*Introduction à l'histoire et à la critique des livres canoniques et apocryphes de l'Ancien Testament.* Le Pentateuque est l'épopée de la théocratie hébraïque. Ce grand travail est l'œuvre des siècles formée, comme l'histoire primitive de tous les peuples, de *fragments mythologiques.* On n'y rencontre pas plus de vérités que dans l'Iliade ou l'Odyssée d'Homère, ou dans les récits fabuleux des Arabes. C'est à peine si, avant le récit du déluge, on trouve quelque teinte de données historiques. Abraham est le premier personnage réel, selon toute probabilité. Noé, Sem, Cham et Japhet sont des noms de pays. La plupart des personnages valent, pour la Bible, ce que valent, pour la fable, Ulysse et Agamemnon. Quant aux voyages de Jacob, aux fiançailles de Rebecca, au départ de l'Égypte, aux quarante années dans le désert, à la vocation du peuple hébreu, il ne faut y voir que des fictions poétiques, rédigées par des rapsodes inconnus sous la direction du sacerdoce israélite[1].

7° Système des points fondamentaux. — L'allégorie dénaturait le vrai *sens* des paroles et des faits, le système des fragments épiques niait principalement la *réalité*

[1] De Wette, *Introduction à l'histoire et à la critique des livres canoniques*, principalement §§ 150 à 159 et suiv.

Cette manière de traiter l'Ancien Testament, empruntée à Spinoza, c. I à XII, p. 1-153, sera répétée, d'après l'autorité de de Wette, en Allemagne, par Ewald, *Histoire des tribus d'Israël*, t. I, p. 10-130, par Lengerke, Introduction, *Histoire de Chanaan*, p. 36, 86 et suiv. Elles eurent un premier écho en France dans les *Institutions de Moïse* du juif Salvador, t. II, p. 256 à 332. L'auteur de l'*Histoire générale des langues sémitiques* les reproduit de nouveau. Cf. p. 108, et le *Manuel d'archéologie biblique* de de Wette (Lehrbuch Archæologie, Leipzig, 1842), surtout p. 1-49, 173 et suiv., 381 et 399.

personnelle des rédacteurs ; la nouvelle école entamait *le texte* lui-même dont elle faisait deux parts.

La première se compose de quelques points tels que l'existence de Dieu, la divinité de Jésus-Christ, une vie future, et, en général, des vérités dogmatiques contenues dans le symbole des apôtres. Il n'y a rien de plus dans les saints Livres.

La seconde part comprend l'ensemble des autres faits et des enseignements évangéliques. Il ne faut y voir que des *inventions morales* par lesquelles Jésus-Christ, et après lui les apôtres eurent l'adresse de se ménager un accès facile dans le cœur des populations, toujours dupes de leur crédulité. Si Jésus-Christ a parlé des anges, des démons, du Messie promis, du jugement futur, de la résurrection des morts, c'était par complaisance pour les préjugés rabbiniques. Quand il commença sa mission, il y avait dans la nation juive deux partis qui voulaient la réforme. D'accord sur le fond, ils étaient loin de s'entendre sur la forme. Le Sauveur garda entre les deux un sage tempérament; mais, après sa mort, Pierre, un de ses apôtres, se déclara pour les conservateurs; Paul, génie ardent, pour le parti progressif.

Quel moyen, d'ailleurs, de distinguer les vérités fondamentales des opinions passagères, les faits réels des pieuses inventions ou de l'adroite politique de Jésus-Christ et des apôtres? la *conscience intime* de chacun, seul *criterium* de l'authenticité de la Bible.

Tel fut le système de Semler (1725-1791), contemporain de Lessing, et, avec lui, chef de l'école rationaliste contre laquelle protestait alors l'Allemagne, mais qui devait, hélas! finir par de sanglants triomphes.

8° Système naturaliste. — Les hypothèses, en se multipliant, attestaient leur impuissance. De nouveaux théologiens s'adressèrent aux lois communes de la nature, seules causes possibles, disaient-ils, des miracles et des prophéties des Livres saints. D'après cette méthode ingénieuse et facile, qu'est-ce qu'un miracle? C'est un phénomène dont la cause reste inconnue au vulgaire des hommes, quoiqu'il soit le résultat certain des lois invariables de la nature. Il ne peut jamais renfermer d'élément extranaturel; il n'est, en réalité, qu'un fait très-simple, grossi à l'origine par la surprise des sens. Il peut être aussi le résultat d'une exagération involontaire de copiste, d'une faute de grammaire, d'une locution orientale, d'une erreur de texte. La prophétie, à son tour, est un chant poétique où l'imagination et la prévision naturelle ont seules quelque part[1]. Il y en a chez tous les peuples.

Eichhorn et Paulus sont les deux plus célèbres docteurs de cette école.

Eichhorn (1752-1827), savant infatigable et fécond, fit paraître une foule de publications historiques, bibliques et critiques, dont la plupart ont pour objet le développement de son hypothèse privilégiée : le naturalisme des saintes Lettres. Cette pensée se retrouve, on peut le dire, à chaque page de son *Introduction à l'Ancien Testament*, et plus tard de l'*Introduction au Nouveau*. Sous le récit merveilleux de la Bible, il cherche toujours un fait naturel que la diction orientale a diversement embelli. La sortie d'Égypte devient simplement la fuite clandestine du peuple juif; le passage

[1] Spinoza, c. I et II *de Prophetis*, c. VI *de Miraculis*. Nous ne connaissons rien d'aussi perfide que les six premiers chapitres de Spinoza.

de la mer Rouge, la traversée de quelque rivière ou de quelque enfoncement abandonné par les eaux. La foudre et les flammes du Sinaï ne furent autre chose qu'un feu allumé sur la montagne par Moïse, pendant un orage dont le législateur sut habilement tirer parti. Il est facile d'apprécier ce qu'un pareil système faisait de l'Ancien Testament.

Le Nouveau fut expliqué de la même manière. Il n'y a rien de si naturel que le prétendu merveilleux de la naissance de saint Jean-Baptiste. L'apparition de l'ange à Zacharie, c'est l'arrivée inattendue d'un simple israélite; on peut y voir aussi un éclair qui frappe l'imagination d'un vieillard, un rêve, une hallucination. La fumée de l'encens qui s'élève, éclairée par la lumière des lampes du sanctuaire, forme des figures; le prêtre s'imagine y apercevoir une image céleste qui l'effraie d'abord, mais de la bouche de laquelle il croit bientôt entendre la promesse de ce qu'il désire. Quant au mutisme, une double explication est possible : ou bien une apoplexie subite paralyse réellement la langue de Zacharie; ou bien, par une superstition juive, Zacharie s'interdit lui-même, pendant quelque temps, l'usage de la parole, qu'il s'accuse d'avoir mal employée. Tous les faits merveilleux de la vie de Jésus-Christ reçoivent une explication analogue. Ainsi la lumière céleste des bergers de Bethléem ne fut ni plus ni moins qu'une lanterne qu'on leur porta aux yeux. L'étoile des mages fut une conjonction de planètes. Si Jésus marche sur la mer, cela veut dire qu'il marcha sur les bords; s'il calme la tempête, cela signifie qu'il saisit le gouvernail d'une main ferme. La multiplication des pains s'explique par des magasins secrets. Quand il est dit que Jésus descendit aux enfers, cela veut

dire qu'il fut enterré. Les anges de la résurrection sont des linceuls blancs que les pieuses femmes prirent pour des êtres célestes. L'ascension s'explique par la supposition d'un brouillard à la faveur duquel Jésus s'esquiva adroitement. L'Apocalypse est un drame en trois actes sur la ruine du judaïsme. Eichhorn traite ce livre divin comme s'il commentait une pièce d'Aristophane ou de Térence[1].

Le docteur Paulus, né près de Stuttgard en 1761, eut plus de célébrité encore que son savant contemporain. Son *Commentaire sur le Nouveau Testament* est un chef-d'œuvre d'adresse. Le docteur Strauss ne craindra pas, quelques années plus tard, d'y puiser plusieurs de ses arguments, tout en les appuyant sur une hypothèse différente. Selon Paulus, Jésus-Christ n'avait d'autre but que d'établir le monothéisme sur les ruines de l'idolâtrie qui, d'ailleurs, se ruinait elle-même par ses propres excès. Sa naissance coïncida, par une heureuse fortune, avec une lassitude universelle des désordres du paganisme, et avec un besoin des peuples opprimés de jouir de l'indépendance. Sa vie, l'incontestable supériorité de ses talents, la sagesse de sa doctrine, le désintéressement de sa conduite, la douceur et la sincérité de ses affections lui concilièrent bientôt de nombreux disciples. Ceux-ci lui furent d'autant plus dévoués que l'opposition se montra plus haineuse. Leur juste affection pour leur maître, leur imagination orientale, leur bonne foi naïve dictèrent leurs premiers mémoires. Il n'y a eu de leur part ni tromperie, ni mauvaise intention quelconque; mais la science doit dépouiller le fait principal, toujours simple et

[1] Ce commentaire fait très-bien connaître Eichhorn. Voir aussi le *Répertoire* d'Eichhorn, 5e v., p. 217 et suiv.

digne, de cet accessoire de circonstances surnaturelles. Le docteur Paulus est fidèle à son programme; en commentant le Nouveau Testament, il écarte, à l'exemple d'Eichhorn, toutes les circonstances miraculeuses, caractère qui, seul, suffit toujours à la nouvelle exégèse pour nier la réalité des faits. Le système naturaliste allait être ruiné par le système mythique, qui devait lui-même périr sous le coup d'un immense éclat de rire, après quelques moments de stupéfaction.

9° Système mythique. — Qu'est-ce qu'un mythe? C'est, dit le docteur Strauss, un habillement historique, formé par les innocentes inventions de la tradition populaire, donné à un fait, à une circonstance, à un personnage qui ne sont pas entièrement d'invention poétique. En d'autres termes, le mythe est un conte pieux, formé à travers les siècles par l'imagination, l'enthousiasme religieux ou les préjugés, autour d'un personnage, d'une idée ou d'un fait qui peuvent avoir, au fond, quelque chose d'historique.

La théorie mythique se développa avec une merveilleuse fécondité. Edelmann, Semler, Eichhorn, Gabler, Bauer, Vater, Kanne, de Wette, Bohlen, Lengerke, Watke, George, et enfin Strauss, qui les surpasse tous, en firent la base de leurs travaux.

Edelmann (1698-1767) se proposa de travailler sans relâche au renversement de toutes les idées chrétiennes. Il le fit avec plus de haine que de science dans la *Divinité de la raison* et *Moïse dévoilé*. Il prétend que la Bible, l'Évangile en particulier, est un tissu de symboles et de mythes; que le Christ, débarrassé de tous les ornements légendaires dont l'a chargé le travail des siècles, n'est autre chose que la droite raison.

Semler (1725-1791), le célèbre auteur de la théorie des points fondamentaux, n'est pas étranger à l'idée des mythes. Dans ses recherches libres sur le canon, il ne fait aucune difficulté d'appeler mythes les histoires d'Esther et de Samson; il est porté à conclure qu'il y a une mythologie hébraïque, comme il y en a une chez tous les peuples.

Eichhorn (1752-1827) ne dédaigna pas cette manière de voir, si semblable, du reste, au système *naturaliste* dont il fut le principal défenseur. Ses essais furent d'abord timides. Il ne mettait en doute que le premier chapitre de la Genèse et la réalité des apparitions de Dieu à Moïse. Mais, dans la suite, il ne voulut pas rester en arrière : il prétendit que les principales parties du Pentateuque étaient une véritable compilation faite dans le temps écoulé entre Josué et Samuel. Moïse n'en a écrit que quelques fragments; le reste est l'œuvre de ses contemporains ou du compilateur.

Gabler (1753-1827) ayant publié, en 1790, l'*Histoire primitive* d'Eichhorn, étendit le cercle du mythe. Son *Essai sur l'histoire mosaïque de la création, considérée sous le point de vue d'une critique élevée*, et ses travaux sur l'étude de l'Ancien Testament, exprimèrent des doutes sur la réalité historique des faits et des personnages du Pentateuque tout entier.

Cependant on n'avançait qu'avec hésitation. De la ressemblance imparfaite de quelques faits du Pentateuque avec d'autres faits de l'histoire mythologique, on n'osait pas conclure à l'identité de la source. La fausseté d'un pareil raisonnement paraissait trop évidente. Passer outre, c'était d'avance admettre des conséquences dont on ne pouvait prévoir la portée.

En 1803, Bauer déposa toute crainte dans sa *Mythologie hébraïque*. Pour lui, les caractères généraux de ressemblance prouvent à la fois la similitude de nature et la communauté d'origine. Ce que ses prédécesseurs n'avaient admis que comme un doute, il l'admet comme un principe démontré. Il y a des ressemblances entre les faits du Pentateuque et l'histoire mythologique ; donc ces faits sont mythologiques, et l'histoire des Juifs ne diffère pas de l'histoire parallèle de l'Inde, de la Perse, de la Grèce, de Rome. Le récit du sacrifice d'Abraham est un mythe *historique;* il est vrai qu'Abraham, dans le désir d'imiter ce qu'il voyait chez les nations voisines, conçut le désir d'immoler son fils, et qu'il se contenta, trompé par un songe, d'immoler un bélier ; mais il n'y a que ce fond de réel, le reste est mythique. Le récit de la création, et, en général, le premier et le second chapitre de la Genèse sont un mythe *philosophique*. Comme dans la mythologie de la Grèce et de Rome, on a voulu expliquer symboliquement l'origine du monde et l'existence du mal. Le déluge est un mythe *historico-philosophique*. Le passage de la mer Rouge, la description de la création d'après Job, l'aurore qui précède dans les airs la marche du soleil, les vents que la main de Dieu tient enchaînés, sont des mythes exclusivement *poétiques;* ils n'ont pas plus de valeur que les récits analogues que l'on rencontre dans les poëtes de l'antiquité [1].

Kanne (1773-1824) travailla avec non moins d'ardeur au succès des mêmes principes. La comparaison du récit mosaïque avec la mythologie des Indiens fut son étude particulière. Il trouve dans la comparaison des mots, des idées et des faits,

[1] Bauer, *Mythologie hébraïque,* t. I, p. 22, 59 et 853, réfutée par Pareau *de Mythica interpretatione*, p. 24 et suiv.

de quoi établir une ressemblance parfaite entre le récit biblique et les traditions indiennes. Abraham est le *Brahma* des Indiens; Joseph leur *Ganescha*, dieu du temps; Benjamin, l'astre de la chaleur, et ainsi du reste. La conséquence est inévitable : l'Inde est la source du récit biblique, et ce récit lui-même est sans valeur[1].

Le docteur de Wette allait apporter au même système l'appui d'une science beaucoup plus grande et l'éclat d'un nom célèbre, tant l'erreur peut exercer de fascination! Le Pentateuque, l'Ancien Testament en général, renferment peut-être un fond méconnaissable de vérité historique. Mais l'invention, la disposition, le merveilleux des détails sont le fruit de l'imagination de quelque poëte hébreu ou de plusieurs rapsodes qui ont voulu chanter la gloire de Jéhovah et celle du peuple d'Israël. Il ne faut pas s'arrêter à cette distinction inutile de mythes historiques, philosophiques ou autres. Tout, ou à peu près, est poétique. S'il y a quelques traditions réelles, ainsi qu'on peut le croire, elles disparaissent sous les couleurs de la poésie orientale ou sous une foule d'accessoires mensongers[2]. De Wette conservait néanmoins la réalité historique des principaux personnages, tels que Moïse et Abraham.

Watke ne s'arrêta pas devant cette difficulté. Les personnages du Pentateuque sont d'invention poétique. Adam, Abraham, Moïse et les autres sont une création idéale. La législation mosaïque elle-même est une œuvre

[1] Kanne, *Nouvelle exposition de la mythologie des Grecs et des Romains; Mythologie universelle; Panthéon de la philosophie primitive; Système du mythe indien.*

[2] De Wette, *Kritick der Israël. geschichte,* p. 1 à 36 et 396 à 405; Pareau, p. 83 et suiv.

séculaire. Elle n'a jamais été la loi réelle du peuple juif; c'est une législation poétique faite pour célébrer la sagesse de la nation.

Rien n'empêchait d'appliquer le même système à tout l'Ancien Testament; l'erreur n'est pas toujours inconséquente. En même temps que Bohlen achevait de détruire ce qui restait de fragments historiques dans la Genèse, d'autres traitèrent du même point de vue Josué, les Juges, Ruth, les livres des Rois, des Paralipomènes, le premier d'Edras, et le second qui porte le nom de Néhémie, ceux de Tobie, de Judith, d'Esther, de Job, les deux des Machabées. On se rappela ensuite les anciennes attaques du philosophisme anglais contre les prophètes, et principalement contre Daniel. Daniel fut donc mis à l'épreuve de la théorie mythique, par Lengerke; puis vinrent successivement Isaïe, Jérémie, Baruch, Ézéchiel, etc., les Psaumes, l'Ecclésiaste, les Proverbes, la Sagesse, le Cantique des cantiques. Aucune partie de l'Ancien Testament n'échappa au torrent destructeur.

Il fallait aborder le Nouveau. L'œuvre devenait visiblement plus difficile et très-délicate. Comment transformer en mythe le plus grand des événements de l'histoire humaine, arrivé au milieu des lumières du siècle d'Auguste, attesté par le sang d'un nombre prodigieux de martyrs, cru par les siècles de saint Augustin, de saint Thomas, de Bossuet. Les premiers essais furent plus timides encore que pour l'Ancien Testament. Paulus, Gabler, Ustéri, Bauer, Eichhorn, George, les tentèrent à différents points de vue.

Parmi les faits historiques du Nouveau Testament, dit Gabler, on rencontre des événements impossibles à

expliquer, des circonstances fausses qui ne peuvent avoir été insérées dans le récit par des témoins oculaires ; il faut les regarder comme des fictions légendaires formées par la tradition orale des premiers chrétiens. — Sans doute, dit Bauer, attaquant par un autre côté, il ne faut pas chercher dans le Nouveau Testament une série de mythes ; mais ne peut-il pas y en avoir qu'on a transportés de l'Ancien Testament, ou des histoires fictives des Juifs ? Serait-il impossible qu'on eût recueilli comme vraies, principalement sur la première enfance de Jésus-Christ, quelques-unes de ces circonstances merveilleuses que l'imagination populaire aime à créer autour du berceau des hommes célèbres ? — Après tout, reprend Gabler, pendant assez longtemps on n'a rien possédé d'écrit sur la vie de Jésus. L'imagination exaltée des premiers chrétiens n'a-t-elle pu rien ajouter aux faits historiques ? Que de points d'ailleurs sur lesquels le champ était ouvert aux conjectures ? Comment des écrivains sans lettres, qui, tout au plus, n'avaient été témoins que d'une partie des faits, et très-souvent n'en avaient compris ni le sens ni la portée, pouvaient-ils discerner la vérité ? — Les circonstances merveilleuses de la naissance de Jésus-Christ et du baptême, la tentation, la résurrection de Lazare, et, à plus forte raison, celle de Jésus-Christ même, furent placées au rang des mythes, au nom de ces prétendues probabilités.

Strauss parut. Il avait été élève de Hégel ; il regardait les principes de son maître comme le dernier mot des idées protestantes. Ce dernier mot, il le dit avec un mélange indéfinissable d'audace, de bonne foi, d'habileté, de sacrilége malice, de tranquillité parfaite et de puérilités. Le récit évangélique est un *mythe ;* Jésus-Christ n'est peut-être lui-même

qu'une *idée*. Le Nouveau Testament, d'après l'auteur de la *Vie de Jésus,* est un conte pieux formé pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne autour du personnage en soi remarquable de Jésus de Nazareth. La matière de ces fictions innocentes a été fournie par l'histoire de l'Ancien Testament et par la fausse interprétation qu'on a faite des principaux passages. La communauté chrétienne, animée par l'esprit de son maître qui avait quitté la terre, lui appliqua involontairement tout ce que l'Ancien Testament raconte des grands hommes d'Israël. C'est ainsi que s'est formée la masse des récits miraculeux qui n'ont aucun fondement historique. Tel est d'ailleurs le résumé du récit de l'Évangile : Jésus, juif pieux, d'un esprit clair et droit, bien que sans idées grandes et élevées, est attiré par la réputation de Jean-Baptiste. Il vient à lui, disposé comme tous les autres Juifs à faire pénitence. Il reçoit le baptême d'expiation, reconnaissant ainsi sa culpabilité et résolu à s'amender. D'abord il ne prêche rien autre chose que Jean-Baptiste. Mais la pensée des autres ayant éveillé son attention sur la question de savoir s'il ne serait pas lui-même le Messie, il manqua de cette modestie avec laquelle Jean avait répondu à la même question, et il s'abandonna timidement d'abord, puis de plus en plus fortement, à cette opinion sur lui-même. On sait le reste. L'histoire de la naissance surnaturelle de Jésus vient de la traduction fausse d'un passage d'Isaïe ; l'adoration des bergers et des mages, la présentation au temple sont des fictions suggérées par une explication inexacte de quelques passages du Pentateuque. Tout est également mythique dans les derniers instants de Jésus. Il n'a rien prédit de ses souffrances ni de sa mort. Il est mort justement pour avoir

enfreint les lois de sa nation. Les paroles prononcées sur la croix sont tirées de divers passages de l'Ancien Testament; le crucifiement est introduit pour accomplir l'oracle d'Isaïe, et le reste est emprunté au psaume XXI. On a fait des légendes plus ou moins spécieuses de tous ces emprunts, et ainsi s'est formé le conte de la mort de Jésus, qu'un de ses disciples livra probablement par avarice, qui expira sur une croix, et n'est pas ressuscité. Tout pleins de la pensée de leur maître, les apôtres se sont imaginé le voir ; plus tard, on a donné une apparence de réalité à ces visions. On supposa que Jésus-Christ conversait et mangeait avec eux. Enfin on couronna cette histoire par le mythe de l'ascension[1].

Strauss conserve, on le voit, quelque apparence de réalité historique au récit de l'Évangile et à la personne de Jésus-Christ. Tout son travail semble avoir pour but d'arriver à dégager ce fond, quelque pauvre qu'il soit, de l'entourage légendaire. Mais ce n'est qu'une tactique. En disciple de Hégel, il s'élève, dans sa dissertation finale, de l'homme à *l'humanité,* du réel à *l'idée.* « Le Christ, dit-il, n'est pas un individu, mais une idée, ou plutôt un genre, à savoir l'humanité. Le genre humain, voilà le Dieu fait homme ; voilà l'enfant de la Vierge visible et du Père invisible, c'est-à-dire de la matière et de l'esprit ; voilà le Sauveur, le Rédempteur, l'Impeccable ; voilà celui qui meurt, qui ressuscite, qui monte au ciel. En croyant à ce Christ, à sa mort, à sa résurrection, l'homme se justifie devant Dieu. »

10° Système humanitaire. — Les faits miraculeux niés, écartés ou interprétés par ces hypothèses audacieuses,

[1] Strauss, *Vie de Jésus ;* les quatre volumes sont le développement de ce thème.

maintenant jugées, il restait à rendre raison de la sublimité des dogmes et de la pureté de la morale évangélique. Rien ne parut si facile. La solution, du reste, était renfermée dans les principes mêmes du rationalisme : Eichhorn, de Wette, Paulus surtout en avaient posé les bases, sans tomber absolument dans les égarements du panthéisme.

L'humanité est un tout qui va en se développant à l'indéfini. Partie de régions inexplorées, elle ne ralentit jamais sa marche. Elle s'avance de plus en plus dans la possession de la vérité et du bien. Si elle paraît s'arrêter quelquefois, ce n'est que pour reprendre sa course avec une nouvelle assurance. Le christianisme est un de ces progrès. Il est le développement naturel des principes élevés de la philosophie de Platon, et particulièrement des doctrines juives et de la sagesse de l'Orient. Jésus-Christ n'eut qu'à faire un triage intelligent des éléments divers qu'il trouvait sous sa main. Les apôtres recueillirent ardemment la doctrine nouvelle. Sa beauté, sa sublimité, le sort qu'elle fait aux malheureux, l'excès même des désordres de la vie païenne, contribuèrent efficacement à la faire accepter. Une fois l'élan donné, les dogmes fondamentaux, c'est-à-dire la divinité de Jésus-Christ et le dogme de la Trinité se sont formés peu à peu sous l'influence de la philosophie grecque, et surtout de l'école néo-platonicienne d'Alexandrie. Le monde entier se trouva chrétien; ce fut un résultat naturel et nécessaire; il s'avance maintenant vers de nouvelles destinées.

Ainsi parlaient en Allemagne Paulus, Bretschneider, et tous ceux qui se flattaient d'échapper au panthéisme, ou au mysticisme, ou à la négation formelle et avouée de la divinité de Jésus-Christ. Ce système a eu longtemps

des défenseurs en France ; il lui reste encore quelque prestige.

11° Système piétiste ou mystique. — L'explication *humaine* du christianisme paraissait de plus en plus impossible. L'imagination, l'histoire, la poésie, la mythologie, l'humanité, la nature, tous les systèmes succombaient à la tâche. La nécessité de remonter à la source devenait plus évidente que jamais. Un dernier système, un « rêve désespéré et ambitieux, » selon la juste expression de M. Cousin[1], né dans des âmes sentimentales, fut accepté comme une planche de salut.

Le christianisme n'est pas justiciable de la science ni de la raison ; *c'est une affaire de cœur*. Qu'importent les faits, l'histoire, les miracles, les dogmes ? Les savants peuvent se diviser sur ces différents points, sans porter atteinte au christianisme. Il ne faut chercher dans la Bible que la règle des mœurs, la légitime satisfaction des *sentiments* du cœur.

Trois hommes célèbres contribuèrent à faire accepter une si étrange conception. Spener (1635-1705) fut le premier. Sa piété et sa modestie l'attachèrent d'une manière exclusive au côté moral des Écritures. Il désirait éviter les questions oiseuses, prévenir cette fureur des *interprétations*, comme parle Lobeck[2], dont il voyait le péril imminent. Il voulait, avant tout, rendre l'étude de la Bible pratique et chrétienne.

Ce qui n'était pour Spener qu'une légitime opposition à d'autres principes désorganisateurs, Jacobi (1743-1819) et Schleiermacher (1768-1834) l'érigèrent en système. Ce n'était pas le côté rationnel et historique du christianisme

[1] *Du Vrai, du Beau, du Bien*, p. 107, 2e édition.
[2] « *Libido interpretantium*, » *Aglaoph.*, p. 10.

qu'ils voulaient défendre, c'était le côté *pratique*. Ils abandonnaient tout ce qui se rapporte à l'*intelligence* ou s'impose à la *conviction;* ils ne retenaient que ce qui s'adresse à l'imagination et au cœur. Outrage humiliant fait à la sagesse de Dieu et à la raison de l'homme! Il s'était transmis de Celse[1] à Spinoza[2], de Spinoza à Rousseau, de Rousseau à son grand admirateur, Schleiermacher, et à Kant. — Nous le retrouverons en France.

École Panthéiste.

Le panthéisme se trouve au fond des doctrines dont nous venons d'esquisser les traits principaux. On en soupçonne à chaque instant la funeste présence. Les philosophes et les exégètes y étaient-ils poussés par un secret orgueil qui, ayant une fois franchi les justes limites imposées à l'activité humaine, et s'étant rendu coupable de résistance à la lumière de la vérité, n'aspire plus qu'à se placer dans l'indépendance totale de Dieu, et à lui ravir la science universelle, *eritis sicut Dii?* Ou bien, y furent-ils entraînés comme à une conséquence malheureuse à laquelle devait aboutir, tôt ou tard, une première erreur? Nous nous abstenons de le dire.

Quoi qu'il en soit, Servet y était arrivé du premier bond. Il brisa d'un seul coup les trois anneaux qui nous relient à Dieu : le christianisme identifié à l'Église, comme les protestants; le surnaturel dans les œuvres de Dieu, comme les rationalistes; la personnalité en Dieu même, comme les

[1] Orig. *Contr. Cel.*, l. III, nos 15, 16, 17, 23; l. VI, no 5.
[2] *Tract. Theol. polit.*, c. VII, p. 84.

panthéistes. Mais, Calvin lui ayant fait expier sur le bûcher l'implacable force de sa logique[1], il ne paraît pas qu'il y ait eu de manifestations générales jusqu'à Spinoza.

Celui-ci, qui avait posé le principe du rationalisme, devait encore être le vrai père du panthéisme. Il enseigna qu'il n'existe qu'une seule substance, Dieu. Cette substance unique est infinie et absolue. Toutes les substances finies ou qui paraissent telles, *émanent* de lui, sont *contenues* en lui, surnagent en lui ; elles n'ont qu'une existence passagère, accidentelle. La substance absolue se manifeste tant par la pensée que par l'étendue. Toutes deux sont les attributs de la substance absolue, unique et éternelle. Sur ces bases s'élevèrent successivement le panthéisme négatif de Kant (1724-1804), le panthéisme idéaliste de Fichte (1762-1814), le panthéisme gnostique de Schelling (1775-1854), le panthéisme de l'identité absolue transcendantale de Hégel (1770-1831).

Ces doctrines donnèrent naissance à autant de systèmes exégétiques que nous ferons connaître en peu mots.

1° Panthéisme négatif. — Il est le fruit de la philosophie de Kant. Quel que soit le jugement de la postérité, l'auteur de la *Critique de la raison pure,* en déclarant inaccessible à l'esprit humain toute existence absolue, et en ne reconnaissant de valeur qu'aux *phénomènes subjectifs,* entrait à pleines voiles dans le scepticisme et dans le panthéisme idéaliste. Il arrivait nécessairement au *doute perpétuel* en histoire et à la recherche du développement de *l'idée* cachée sous l'apparence des faits.

[1] Audin, *Histoire de Calvin,* t. II, p. 228.

Aussi, d'après Kant, comme il s'en explique lui-même dans *la Religion dans les limites de la simple raison*, le premier devoir de l'exégète philosophe est de ne rien affirmer sur la réalité des faits. En vertu du principe même qui sert de base à toute la doctrine du philosophe, il ne le peut pas. Il doit s'élever au-dessus du récit historique et chercher un sens qui soit en rapport avec les lois de la vraie philosophie. La pensée des rédacteurs bibliques est une question sans importance ; il suffit de donner au récit une signification transcendante qui puisse servir au progrès de l'humanité. Par exemple, les expressions menaçantes de plusieurs psaumes contre les ennemis du prophète doivent être appliquées aux passions ; les merveilles que raconte le Nouveau Testament de l'origine céleste de Jésus-Christ sont des représentations idéales de l'homme réconcilié avec Dieu. Le récit biblique du bonheur primitif recouvre *l'idée* du principe bon avec lequel l'homme, né libre, peut se porter au bien, et devenir l'artisan de sa propre félicité. Le récit de la chute recouvre *l'idée* et du mauvais principe qui porte l'homme au mal, et de l'usage funeste que nos premiers parents firent de leur liberté ; mais il n'y a pas de chute proprement dite, ni, à plus forte raison, de transmission d'une tache originelle. Le récit de la tentation recouvre *l'idée* de l'introduction incompréhensible du mal dans le monde. Le mal ne vient pas de Dieu, ni de l'homme, mais de l'intervention d'un être surhumain. Toutes les religions sont nées du sentiment profond des obstacles que rencontre l'homme dans le travail de sa régénération ou dans le développement du principe de bien qui est en lui ; mais il n'y a ni grâce ni rédemption. Le christianisme est, jusqu'à présent, le plus parfait *idéal* de la

perfection à laquelle il faut tendre. Le Christ, c'est *l'humanité* développant en elle avec les siècles *l'idéal* du christianisme. La mort, les combats, la résurrection du Christ, sont *l'idéal* des défaites, des luttes incessantes, et enfin de la victoire définitive de l'humanité sur le principe du mal[1].

2° Panthéisme idéaliste. — Kant admettait, au moins comme possible, l'existence indépendante de tout ce qui est extérieur à l'intelligence, quoique la certitude en soit impossible et que nos affirmations ne puissent s'étendre au delà des simples apparences, la réalité intrinsèque demeurant toujours inconnue. Fichte avança d'un pas.

Le moi seul existe essentiellement; les choses ne sont qu'autant que le moi intelligent les pose ou les détermine. Les *choses en soi* de Kant sont réduites à un simple *non-moi*, imaginé seulement, non pour fournir à l'esprit la matière de la connaissance, mais pour l'expliquer[2]. L'univers, Dieu et le monde, la vérité et l'erreur, sont le moi se développant dans une suite de successions spontanées. Telle est la pensée fondamentale de la philosophie de Fichte; on la retrouve dans tous les ouvrages du célèbre professeur d'Iéna, quoiqu'il lui ait fait subir, sur la fin de sa vie, quelques légères modifications.

La philosophie de l'histoire, et, en particulier, la philosophie du christianisme, se tirent naturellement de ce principe. Au point de vue religieux, selon Fichte, tous les phénomènes qui nous apparaissent sont le développement

[1] Kant, *De la Religion dans les limites de la raison*, t. X, p. 180 et suiv. Wilm, *Histoire de la philosophie allemande*, 2e section, Philosophie de Kant.
[2] Wilm, *Histoire de la philosophie allemande*, t. II, p. 333 et suiv.

nécessaire de la vie divine arrivant à la conscience d'elle-même, *dans la conscience du moi;* et toute révolution actuelle est la condition d'un développement nouveau. Or, dans ce développement du moi dans la vie de l'humanité, il y a cinq périodes. Dans la première, la raison, la loi fondamentale de l'être humain et de toute sa vie spirituelle, règne sans effort et sans contrainte; elle y règne comme loi de la nature, comme instinct naturel, sans liberté, sans réflexion : c'est la domination absolue de l'instinct rationnel, *l'âge de l'innocence*. Dans la seconde période, cet instinct s'est généralement affaibli et ne vit plus dans toute sa force que dans quelques hommes d'élite : c'est l'âge *de l'autorité*, des doctrines positives en même temps que de la chute du péché. Dans la troisième période, les hommes travaillent à secouer le joug de l'autorité et de la raison traditionnelle par esprit d'orgueil et d'indépendance irréfléchie : c'est l'âge de *l'indifférence absolue*, de la licence et de la corruption universelles. La quatrième période est celle de la *science rationnelle*, le temps où la vérité est reconnue pour ce qu'il y a de plus élevé, et recherchée comme ce qu'il y a de meilleur : c'est l'état de la *justification* qui commence. Le cinquième âge, enfin, est celui où la théologie se joint à l'art et le pratique : c'est l'âge de la *justification accomplie* ou de la sanctification. Ainsi, dans tout son progrès, l'humanité ne fait que retourner à son état primitif; mais elle doit devenir par la réflexion et par l'exercice de la liberté ce qu'elle a été primitivement par instinct, et naturellement toute civilisation est un retour à la nature par la connaissance et la liberté. L'esprit de chaque époque est d'abord déterminé par l'initiative de quelques

individus supérieurs, et ne pénètre que par degré l'espèce tout entière[1].

3° Panthéisme gnostique. — Cette nouvelle école se distingue des précédentes par deux différences remarquables. Kant et Fichte plaçaient leur point de départ dans le moi ; de plus, mais par une voie opposée, ils admettaient une distinction entre *le moi* et *les apparences* des objets, ou, du moins, entre *le moi* et le *non-moi*.

Schelling efface cette distinction. La vérité, selon lui, ne peut être que dans l'identité absolue de l'idéal et du réel, qui, en embrassant toutes les contradictions, constitue *l'absolu*, le *un* universel et réel. Cet *absolu* devient le point de départ de modifications successives et spontanées. Il se fractionne en formes multiples pour acquérir la conscience de lui-même. Le monde entier, idéal et réel, devient *l'absolu* s'ouvrant, se manifestant, se déployant dans une série d'évolutions. Toutefois, et ici paraît une phase nouvelle et très-importante de la philosophie d'outre-Rhin, cet *absolu* n'est pas Dieu; il est essentiellement un être sans conscience de lui-même, un *être aveugle*, substance première et universelle de toute existence. Dieu *se dégage* de cet absolu chaotique en arrivant à la conscience de lui-même dans la conscience de tous les êtres. Autrement : Dieu n'a pas d'existence personnelle, et, quoique *toute existence soit divine*, Dieu n'est vraiment qu'un mot sous lequel nous concevons le *déploiement de l'absolu*, de la même manière que le temps et l'espace sont une sorte *d'absolu* du déploiement des corps.

[1] Wilm, t. II, p. 371.

La doctrine exégétique qui découle des ces idées est peu différente de la doctrine de Fichte. Dans celle-ci l'humanité et le christianisme sont un développement *du moi;* dans celle-là, ils sont un développement de *l'absolu.* Dieu lui-même sort de cet abîme ténébreux qui le renferme dans son sein, lui et tous les êtres; c'est une première manifestation. Un autre effort, résultat de l'instinct de *l'absolu*, produit une seconde manifestation qui *déploie* la première sous la forme de deux puissances en lutte, mais soumises enfin à une troisième qui les unit. Dans l'esprit de Schelling, ceci explique le mystère de la Trinité chrétienne. L'influence organisatrice de ce premier épanouissement sur ce qui reste de *l'absolu* devient la cause de la *formation* du monde et de l'apparition successive des êtres.

Autant qu'il est possible de mettre un peu d'ordre dans ces rêves du philosophe gnostique, il semble qu'on doive admettre dans l'abîme ou dans l'absolu primitif deux principes contraires : l'un, principe du mal ou des ténèbres, l'autre, principe du bien ou de la lumière. L'instinct ou principe lumineux eut d'abord le dessus. Sa victoire se manifesta par le dégagement de ce que nous appelons Dieu, trinité, création; il en reste un lointain souvenir dans les traditions relatives à l'Éden. L'instinct ou principe ténébreux de l'abîme triompha à son tour : il devint tout-puissant dans le monde. Il se manifesta par les douleurs, le travail, la mort. Des oracles sortirent en son nom des profondeurs de la terre. Les esprits méchants se multiplièrent à l'infini. L'empire romain, incarnation universelle du principe ténébreux, fit croire à une défaite totale du principe opposé. Celui-ci, au contraire, était sur le point de ressaisir la victoire. La lumière était

dans le monde, mais les ténèbres ne la comprenaient pas. Elle apparut enfin sous la forme humaine pour combattre le principe du mal. Les philosophes, les prophètes, les bouleversements de la nature furent ses organes. La plus éclatante manifestation du principe lumineux fut le Christ, dont la chair était d'une subtilité admirable, soustraite aux lois de la pesanteur et douée d'une vertu divine qui attirait tous les hommes. Sa mort ne fut pas une défaite, mais une victoire qui le fit retourner à son centre. Depuis, le principe lumineux combat avec avantage.

Nous nous arrêtons. Il nous suffit d'avoir dessiné à grands traits les principales idées exégétiques de Schelling[1]. Il eut, dit-on, sur la fin de sa vie, le bonheur d'en reconnaître le néant.

4° Panthéisme transcendantal. — Hégel fut un logicien terrible dans l'erreur. Son système, dernier anneau des principes inaugurés par Kant, développés par Fichte et Schelling, peut se ramener à trois idées principales qui se soudent au système de ce dernier philosophe.

L'*absolu*, disait Schelling, c'est l'identité de l'idéal et du réel, être aveugle, abîme ténébreux d'où sort ce que nous appelons Dieu, le monde et nous-mêmes. Spinoza n'avait pas parlé d'une manière très-différente. L'absolu, dit Hégel, en idéalisant tout ce que l'esprit peut concevoir de réel, c'est *l'idée*, l'idée une, simple, abstraite, impérissable. L'idée est l'essence même des choses, il y a identité absolue entre

[1] Wilm, *Histoire de la philosophie allemande*, t. III. Schelling, p. 204 à 230. Moeller, *De l'État de la philosophie en Allemagne*.
Schelling lui-même, principalement dans le livre intitulé *Bruno* ou *Du Principe divin et naturel des choses*. *Philosophie* et *Religion*. *Leçons sur les études académiques*.

l'idée et tout ce que nous en séparons par erreur, comme l'existence, l'objet ou toute autre modification. Mais pour arriver à cet *absolu,* il faut remonter à l'idée la plus générale, à celle où l'esprit ne trouve plus aucune distinction ni aucune abstraction à faire. Cette idée souverainement générale et pure *est l'essence de tout,* la substance unique et universelle, le *néant* vrai qui recèle dans son sein toute la plénitude de l'être, et le produit *ex nihilo* par la seule activité logique. Cette idée dernière à laquelle on arrive, selon Hégel, par l'exclusion de toute existence, de toute distinction, n'est autre chose que Dieu. Dieu pour lui n'est pas même *quelque chose* d'impersonnel, d'aveugle ou d'abstrait; c'est une idée identique à la pensée humaine, l'idée la plus dégagée possible. En un mot, Dieu c'est *l'idée de néant.* A moins de tomber dans le nihilisme absolu, il faut accorder quelque énergie intime à cette idée de néant qui est Dieu. Hégel pense, en effet, que par la nécessité même de sa nature elle peut réagir sur elle-même, et, par cette réaction intime et nécessaire, déployer tout ce qu'elle renferme virtuellement, c'est-à-dire la nature, l'esprit et tout ce qui existe. Ce déploiement de l'idée est visiblement emprunté à Schelling. Mais, pour être fidèle à son premier principe d'éloigner comme imparfait tout ce qui est saisissable, Hégel prétend faire admettre une proposition véritablement extravagante : *Les contradictions sont identiques entre elles et avec le Dieu-idée dont elles sont le déploiement.* D'après cela, tous les êtres qui apparaissent à nos sens ou à notre raison, le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, la vérité et l'erreur, etc., sont des identités entre eux, et de plus avec l'idée souverainement abstraite dont

ils sont le déploiement[1]. Il le prouve à peu près de cette manière : l'idée de néant ou l'idée souverainement abstraite est *l'essence* universelle et unique, le néant même est une réalité de cette idée ; l'être est une seconde réalité qui ne diffère de la première que par la forme ; donc l'être, c'est le néant. Il est aussi facile d'établir l'identité entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur. Mais passons à la manière dont le *Dieu-idée* arrive principalement à la conscience de lui-même.

L'absolu de Schelling y arrivait dans la conscience de chaque homme. L'absolu transcendantal de Hégel y arrive dans la conscience de l'humanité. Les individus disparaissent pour faire place à l'idée générale d'humanité. En elle surtout *l'idée* souverainement pure arrive à la conscience d'elle-même. Les individus meurent et sont anéantis à jamais, après avoir jeté plus ou moins d'éclat. L'humanité survit à ces destructions partielles, et par elle se déploie de plus en plus *l'idée*.

Ce déploiement s'effectue principalement sous la forme religieuse.

Toutes les religions apparues jusqu'à ce jour sur la terre peuvent être considérées comme l'expression de ce mouvement de *l'idée pure ;* elles en sont les phases diverses qui complètent les unes par les autres ces évolutions successives. Elles sont toutes inégalement belles, mais également bonnes. Elles préparent toutes, avec plus ou moins de succès, un système religieux parfait, qui sera dans l'avenir la manifestation complète *de l'idée*. Ce déploiement continuel,

[1] Les prétendues preuves de ces prodiges de folie sont dans Hégel, *Grande logique,* p. 116, § 95. *Histoire de la philosophie,* t. I, p. 301, 305, et t. II, p. 37. Wilm, t. IV, p. 160. P. Gratry, qui cite ces preuves, *Étude sur la sophistique,* p. 114 à 120, *et alibi.*

Hégel l'appelle *incarnation, révélation.* Il eut une première forme dans la religion de *la nature.* Le Dieu-idée n'y arrive qu'à une conscience obscure et indéterminée de lui-même. La religion des Indous est une seconde forme. *L'idée* n'est pas encore dégagée complétement de la matière ; mais elle devient une force déterminée qui existe et qui rayonne en tous sens, quoique ses rapports avec l'homme restent incertains. Elle se réalise et se *personnifie* davantage dans la religion des Égyptiens. Le déploiement de *l'individualité* et de la *liberté* de l'idée est porté au plus haut point chez les Juifs ; c'est la naissance du monothéisme chez les Grecs et chez les Romains ; l'individualité divine se fractionne, ce qui donne lieu au polythéisme, contre lequel réagira le mahométisme, en rendant à Dieu sa personnalité absolue. Mais le déploiement le plus parfait s'est effectué dans le christianisme. On professe dans cette religion la vraie loi de ce déploiement, c'est-à-dire l'identité, la distinction, puis le retour à l'identité, loi que l'on symbolise sous le voile du dogme de la Trinité. On y professe aussi, sous le voile du dogme de l'Incarnation, une manifestation incessante de l'idée à travers les siècles. Elle se continue dans l'Église sous la formule du dogme de l'assistance perpétuelle de l'Esprit-Saint. Ce n'est pas que le christianisme soit complet. Il est de son essence comme de l'essence de toute religion de se développer sans cesse. Ses développements dans le passé sont une préparation à de nouveaux développements qu'il recevra dans l'avenir, sans pouvoir arriver jamais à l'épanouissement total de *l'idée.*

Le dernier progrès s'achève dans la philosophie. La philosophie est la réalisation suprême de Dieu, son véritable

avénement dans le monde. L'idée pure et transcendantale y prend conscience de soi; elle le contemple enfin face à face. Dès lors l'humanité n'a plus qu'à s'émanciper de la religion pour s'abandonner à cette dernière et complète évolution [1].

Dans ce développement humanitaire qui manifeste le *Dieu-idée* par le beau, par la religion et enfin par la philosophie, Hégel reconnaît certaines individualités, douées d'une puissance de développement plus considérable. Tels Confucius, Moïse, Mahomet, le Christ; tel, sans aucun doute, Hégel lui-même qui inaugure le règne de la vraie philosophie [2].

Deux mots suffisent pour faire ressortir en quoi se ressemblent, en quoi diffèrent ces écoles. 1° *Il y a un absolu.* Toutes acceptent et défendent cette proposition. Spinoza le place dans la *substance* une qu'il appelle Dieu, de laquelle vit et à laquelle retourne pour s'y perdre la personnalité humaine. Kant et Fichte le placent, à différents degrés, dans *le moi* de l'individualité humaine; Schelling le place hors *du moi*, dans *l'identité absolue* de l'idéal et du réel; Hégel, enfin, dans *l'idée transcendantale*, abstraite et dégagée de toute distinction, existence ou affirmation. 2° *L'absolu se déploie par des évolutions successives; le christianisme dans ses faits, ses personnages, ses enseignements, est une de ces évolutions.* Toutes les écoles panthéistes admettent aussi et défendent cette seconde proposition. Selon Spinoza, l'absolu se développe sous deux grandes formes : l'esprit et la matière; il y a deux fractions de la substance unique.

[1] Barchou de Penhoen, *Histoire de la philosophie allemande*, t. II, p. 203. Wilm, t. IV, p. 316. Hégel, *Logique subjective*; Notions générales.

[2] M. Quinet se raille avec beaucoup d'esprit de ces rêves hégéliens, *Allemagne et Italie*, t. I, p. 128.

Selon Kant et Fichte, tout est le développement du moi; le moi est centre, tout ce qui existe n'en est que le rayonnement. Selon Schelling, qui se rapproche de Spinoza, le centre est replacé dans l'absolu, l'être aveugle; tout ce qui est, même ce que nous appelons Dieu, et la personnalité humaine, en est un rayonnement. Selon Hégel, enfin, le centre ou point de départ est encore l'absolu idéalisé autant qu'il est possible; mais toutes les évolutions sont identiques, et la personnalité disparaît pour faire place à la conscience de l'humanité. Spinoza avait fait l'apothéose de la *matière*, Kant et Fichte réalisèrent l'apothéose *du moi*, Schelling celle de *l'universel*, Hégel celle de *l'humanité*.

5° Nihilisme. Espérances. — On ne devait pas reculer devant les dernières conséquences des théories insensées de Hégel. Une *mystérieuse efficacité* d'erreur, comme dit l'Apôtre, sembla quelque temps bouleverser les têtes. Henri Heine, Louis Feuerbach, Bruno Bauer, Karl Marx, Arnold Ruge, Karl Grün, Maurice Hess, Frédéric Engels, Ewerbeck, Weitling, Max Stirner, professèrent tour à tour, et quelquefois en même temps, l'athéisme, le communisme, le matérialisme, l'anthropothéisme, l'anthropolâtrie, le nihilisme absolu.

Alors, pratiquement, plus de divinité. « La *critique de la raison pure* était le glaive qui l'avait tuée en Allemagne, » disait Henri Heine. « Affirmer de Dieu qu'il existe ou qu'il est, m'a toujours paru en donner une bien pauvre idée, » avait dit Hégel[1]. Par conséquent, plus aucune différence entre l'être et le néant, le bien et le mal, la vérité et l'erreur, le nécessaire et le contingent. « L'être et le rien ne sont pas

[1] *Logique*, p. 8.

des idées vraies; il n'y a de vrai que *le devenir*. Tout ce qui est, est aussi le contraire de ce qui est. L'identité qui dit que A égale A, est fausse[1]. » Mais si Dieu n'est pas, si tout ce qui apparaît se perd dans une confusion universelle et chaotique; si, d'ailleurs, l'homme est le sommet des évolutions successives de cette *confusion–néant* et de ce *néant-être,* il s'ensuit que l'homme, l'homme en général d'abord et bientôt *l'homme individu,* est seul Dieu, seul son Dieu à lui–même. Épouvantable conséquence dont l'excès même conduit au *nihilisme* absolu, autant qu'il peut être affirmé par l'esprit humain. Il n'y a pas de réalité : non-seulement tout est relatif et rien n'est accessible à la connaissance humaine, mais *une possibilité quelconque de quelque chose existant par soi-même est chimérique et contradictoire*. On arrivait ainsi au fond de l'abîme, au dernier mot du panthéisme.

Depuis, les événements ont instruit les hommes, et de meilleures inspirations ont fait naître des espérances qui ne seront pas vaines, nous osons le croire[2].

Ce n'est pas que le règne « des songeries humanitaires » soit fini. Non. Les peuples ressuscitent lentement à la vérité et au bien. Le savant mais fantastique auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël,* M. Ewald, n'a pas perdu tout le prestige de son nom; M. Gervinus, l'historien de l'Allemagne, dit encore que le christianisme est un événement *secondaire* dans le développement de l'humanité; le célèbre auteur de *Cosmos,* M. de Humboldt, fait encore le tableau des lois et

[1] *Logique subjective,* p. 4, 96.

[2] Feuerbach, *Essence du christianisme*. Cf. l'excellent livre de M. Eugène Rendu, *De l'Éducation populaire dans l'Allemagne du nord,* et les renseignements précieux qu'on trouve dans M. René Taillandier, *De la Révolution en Allemagne*.

des magnificences de l'univers sans prononcer une seule fois le nom de la divinité; les chambres de Berlin rédigent encore leur adresse au roi dans le style de Hégel. Il faut même le dire, l'ancien esprit a conservé une secrète influence dans les universités protestantes, la littérature en offre souvent des réminiscences significatives, l'opinion publique en retrouve des traces dans les journaux les plus accrédités : le *Temps* de Berlin, la *Gazette* d'Elferbeld, la *Nouvelle Gazette* de Prusse, le *Mercure de Souabe*.

Mais, nonobstant ce tribut payé à d'anciennes habitudes, on voit surgir çà et là des hommes avides enfin et amoureux de *la réalité*. La philosophie panthéiste devient de plus en plus un souvenir. Hégel est ramené aux justes proportions d'un rêveur intrépide qui n'a semé que du vent et fait recueillir que des tempêtes; son nom n'a plus d'autorité en Allemagne.

En philosophie, les ouvrages ou les leçons de Rosenkranz, de Herbart, de Hermann Fichte, le fils du célèbre professeur de Berlin, de M. Chalybæus, de M. Maurice Carrière, de Ulmann, d'Umbreit, de Gelzer, de Heimbürger, de Goeschel, de Fortlage, laissent entrevoir un horizon moins sinistre.

En histoire, la vérité reprend ses droits. Menzel, Léo, Voigt, Ranke, trop souvent trompés par les incomplètes lumières du rationalisme, lui ont rendu des services qu'on ne peut méconnaître. Parmi les catholiques, et après les noms si connus des Stolberg, des Haller, des Hürter, des Arendt, des Phillips, des Aschbach, plusieurs autres savants vengent avec éclat les antiquités chrétiennes, l'histoire du moyen âge et même l'histoire moderne, de peur qu'elle « ne tourne au mythe. » Citons entre autres, Gfrœrer[1],

[1] *Histoire ecclés. — Histoire des Carlovingiens. — Origines de l'humanité.*

Jarcke[1], Dœllinger[2], Héfelé[3], l'abbé Floss[4], M. Jansen[5], Bœhmer[6], Heising, qui s'applique à mettre dans tout leur jour les mensonges de Schiller et le vrai caractère de Gustave-Adolphe, le docteur Braun, qui défend surtout l'authenticité des actes des martyrs.

En exégèse biblique, mêmes signes d'un retour à des principes meilleurs. Hoffmann, Ziegler, Delitzsch, Kurtz, Drechsler, Fürst, Hermann Bruder, Schumann, Tuch, Knobel même, malgré ses utopies sur l'ethnographie des peuples d'après la Genèse, sont rationalistes, sans doute, et c'est dire en un seul mot toutes leurs hardiesses et leur faiblesse, mais généralement ils le sont avec une science qui paraît s'inspirer de l'amour sincère du vrai.

Le contre-coup de la philosophie et de l'exégèse rationaliste en Allemagne a produit un double résultat en France.

D'abord, il a fait naître ces éloquentes réfutations du panthéisme, qui seront longtemps la gloire de la philosophie française. Des voix bien connues se sont élevées pour défendre la raison et la logique. Des maîtres illustres dans l'enseignement ont combattu les problèmes « surhumains, chimériques, extravagants » de Fichte, de Schelling, de Hégel[7]. D'autres ont proclamé que les successeurs des grands

[1] *La Révolution française de* 1830.
[2] *Histoire ecclés. — La Réforme, ses développements, ses effets.*
[3] *Le cardinal Ximenès.*
[4] *Corpus Conciliorum Germaniæ.*
[5] Son bel ouvrage sur *Wibald de Stavelot.*
[6] *Regesta chronico-diplomatica Regum atque imperatorum.*
[7] Paroles de M. Cousin, *Du Vrai, du Beau, du Bien,* p. 67, 2e édit.

maîtres allemands ont été poussés *à tous les excès de l'athéisme,* et ont hautement exprimé le vœu que la philosophie française *se sépare de plus en plus de la dernière philosophie allemande, pour rester dans les grandes voies du sens commun et de la vérité.* Ce sont de nobles paroles. La philosophie a bien mérité sous ce rapport[1].

Mais le rationalisme s'est fortifié en France de ses triomphes contre l'erreur même, et de l'appui qu'il rencontrait dans le rationalisme soi-disant savant et libre d'outre-Rhin. Trop saine pour ne pas combattre des rêves brillants mais insensés, trop logique pour s'arrêter au protestantisme, la philosophie française n'a point assez le sentiment de sa grandeur ou de ses devoirs pour défendre la vérité complète, — elle est rationaliste. Quelques principes généraux lui servent de base.

« 1° J'affirme, dit M. Guizot[2], qu'entre les écoles philosophiques de notre temps, quelque divers que soient leurs systèmes et leurs mérites, il y a ceci de commun qu'elles n'admettent pas *l'ordre surnaturel*, qu'elles s'efforcent de gouverner sans son secours l'homme et le monde. » L'Encyclopédie moderne déclare incontestable ce point de départ. Ses paroles sont remarquables. « Au point de vue philosophique, dit-elle, le miracle ne saurait être admis ; dès lors, il ne reste plus à la critique que de soumettre à l'examen les différents miracles qui sont rapportés dans les Livres saints, dans les écrits des hagiographes et des théologiens, afin de découvrir *comment* ils peuvent être expliqués[3]. »

1 Nous nous plaisons à citer un livre de M. Cousin, des leçons de M. Saisset, et même le chapitre IIIe de ce livre paradoxal où M. Jules Simon emploie son talent à combattre la raison et le christianisme avec bonne foi.

2 *Études morales.*

3 *Encyclopédie moderne,* article *Miracle.*

Et M. Jules Simon : « Dieu intervient-il quelquefois dans les événements en changeant par amour pour nous le cours des lois générales? *La réponse ne saurait être douteuse.* — Non ; Dieu ne modifie pas ses décrets après les avoir rendus. Rien ne peut modifier les décrets de sa sagesse immuable et infinie. Cette doctrine est presque universellement admise en philosophie[1]. » C'est ici l'essence même du rationalisme, l'erreur fondamentale de l'exégèse et de l'enseignement philosophique[2].

2° Second principe, conséquence inévitable du premier : Toutes les religions sont fausses dans leur côté historique, dogmatique ou moral *soi-disant surnaturel*. Les livres qui contiennent le récit de prétendus faits de ce genre sont par là même privés du premier et plus indispensable caractère historique, l'authenticité. Il ne peut y avoir d'exception pour la religion chrétienne; bien au contraire. Se *piquer* de respect pour elle, protester que « rien n'est plus sincère que l'admiration et le respect qu'on professe pour ses enseignements, » ou « regarder avec calme et sans jalousie l'influence bienfaisante des sentiments et des vertus qu'elle inspire, » sont de simples formules de politesse pour les « grandeurs de l'erreur, » — rien de plus.

[1] *Religion naturelle*, p. 280, 283, 284.

[2] Instruction synodale de Mgr l'évêque de Poitiers, principalement les §§ VII, VIII, IX.

Personne n'a plus nettement formulé cette prétention du rationalisme que M. Saisset, dans ces paroles qu'il prête à un philosophe : Il faut donc ramener de nos jours *l'antique distinction des vérités naturelles et des vérités surnaturelles. Or, cette distinction est fausse ; il n'y a pas de vérités surnaturelles ; il n'y a d'autre source de vérité parmi les hommes que la raison. La raison est l'unique source du vrai. Il n'y a de réel et de possible que des phénomènes naturels. Le reste est un pur artifice du langage.* (Essai sur la philosophie, p. 255, 257.)

3° D'où il suit avec la même évidence que la seule et vraie religion, celle qui suffit à tout et dont tout homme raisonnable *doit* se contenter, c'est la religion philosophique ou naturelle. La *Religion naturelle* de M. Jules Simon n'a pas un autre but[1].

4° Mais alors quelle est l'origine des religions prétendues révélées, et, en particulier, de la religion chrétienne? Comment ces tromperies ont-elles pu se faire accepter dans le monde? La solution d'un pareil problème est d'un souverain intérêt. Citons :

Recherchant les motifs de la renaissance religieuse qui se déclarait il y a quelques années, M. Saisset dit : « C'est un *besoin impérieux,* qui se manifeste surtout dans les âmes éprouvées par les mécomptes de la vie, de trouver au delà du monde visible l'objet d'une adoration sans trouble et d'un amour sans illusion, ou tout au moins de *donner quelque pâture à l'imagination.* Le *sentiment produit par ces inquiétudes* a pris *de nos jours* un développement puissant. Ce *phénomène* social s'appelle renaissance religieuse. » M. Saisset continue : « La raison n'est pas tout l'homme.

[1] Il est vrai qu'en ce point il y a division profonde parmi les maîtres de la philosophie. Les uns sont pour la *religion naturelle,* comme M. J. Simon. Mais ils n'ont pas de plus solide et de plus piquant adversaire que M. Saisset (*Essai,* p. 185, 237 et suiv.). Le docte professeur prouve d'avance au nouveau pontife que, *de toutes les chimères, la plus creuse c'est la religion naturelle.* Les autres ont caressé longtemps l'idée d'une nouvelle religion positive. Mais encore personne aussi bien que M. Saisset n'a fait justice de « cette autre chimère, de cette autre folie : rien n'étant si contraire à la nature ni si déraisonnable qu'un pareil rêve. » (*Ibid.,* p. 187, 245.) D'autres ont imaginé je ne sais quelle transformation successive du christianisme, afin de l'approprier à ce qu'ils appellent l'esprit moderne. Mais de nouveau M. Saisset leur répète « que le christianisme *a déterminé d'une manière complète* les conditions essentielles de la vie morale du genre humain. Il a résolu *une fois pour toutes* le problème des religions positives. Il a fermé la carrière des religions. Il en est la plus parfaite et la dernière. » (*Ibid.,* p. 300.)

A côté d'elle, il y a l'imagination, le cœur, les insatiables désirs, l'habitude et la force de la tradition. *Là est la racine de la religion*[1]. »

Il suffit d'ouvrir au hasard les pages de plusieurs *Revues savantes* pour y trouver les mêmes idées. « Les religions sont *les unes et les autres* l'expression de la reconnaissance de l'homme pour son Créateur, *et pour la nature* dont les bienfaits entretiennent son existence ; elles constituent la forme plus ou moins naïve que la pensée revêt en méditant sur nos destinées. Erreurs, *fruits naturels de la crédulité et de la peur*[2]. » Une autre *Revue* résumait l'esprit de son enseignement par ces paroles que le lecteur appréciera : « Qu'est-ce qu'une religion ? On le saura en considérant les sectes qui sont nées, pendant les deux derniers siècles, en Angleterre, et qui croissent tous les jours en Amérique. Ces pays sont des laboratoires où l'on peut étudier en grand, de près et tous les jours les fermentations de l'esprit. Une religion est une doctrine qu'établissent deux facultés : l'inspiration et la foi. L'inspiration la fonde, la foi la propage ; l'inspiration suscite ses auteurs, la foi lui attire ses fidèles. Au commencement, il se rencontre des hommes qui se déclarent en commerce avec le monde surnaturel ; ils voient Dieu, ils pénètrent sa nature ; une voix intérieure leur dicte un symbole nouveau, et voilà qu'une métaphysique et une

[1] Le même philosophe, entrant malgré lui dans les théories de Hégel, avait dit (*Essai*, p. 297, 300) : « Le fond commun de toute religion comme de toute philosophie, c'est l'invincible besoin qui pousse l'homme à développer cet instinct de sa nature, l'instinct du divin. En ce sens, toutes les philosophies et toutes les religions sont unes ; mais la nature humaine est diverse selon les temps et selon les lieux, et il y a dans la suite des générations humaines une transmission perpétuelle de croyances et d'idées, un développement, un progrès. Les religions sont le produit naturel et régulier de l'instinct moral et religieux de l'humanité.

[2] *Athenæum,* 1855, p. 847.

morale tout entières, revêtues d'images sensibles, se lèvent devant leur esprit; ils subissent l'ascendant invincible du Dieu qui leur parle. Ils montrent aux hommes le ciel où ils ont été ravis; ils répètent les paroles divines qu'ils ont entendues; et, de cette vision primitive, publiée par une prédication ardente, attestée par des sacrifices héroïques, confirmée par un genre de vie extraordinaire, naît la religion. Les auditeurs, à leur tour maîtrisés, acceptent l'autorité du prophète. Ils n'ont pas besoin de raisonnement pour le croire; la foi s'impose à eux comme la révélation s'est imposée à lui; et, quand ils veulent exprimer la force nouvelle et toute-puissante qui a transformé leur croyance et conquis leur âme, ils disent que Dieu se communique à l'homme par deux voies, qu'il touche les yeux des prophètes et illumine leur esprit, qu'il touche le cœur des fidèles et entraîne leur assentiment; que cet assentiment et cette illumination sont des puissances étrangères et supérieures à l'homme; que la foi et la vision rejettent tout contrôle humain, échappent à la discussion, font taire les réclamations des facultés inférieures, et règnent seules, divines et incontestées, parmi les contradictions, les hésitations et les faiblesses de toutes les autres[1]. »

Ainsi, les aspirations *sentimentales, le besoin d'une pâture* pour le cœur ou pour l'imagination, la *reconnaissance* pour le Créateur et pour la nature, *la crédulité, la peur,* etc., etc. : voilà *la racine des religions.* O philosophes ! !

La religion chrétienne a eu de plus l'heureuse adresse

[1] Ces textes, que nous pourrions multiplier, montrent la profondeur du mal.

d'emprunter aux systèmes religieux qui l'ont précédée, principalement au système juif, ce qu'ils avaient de bon, et de faire entrer dans son cadre les plus belles leçons de morale de l'école de Zénon, de Platon ou d'Alexandrie, « consommant ainsi la conciliation entre les idées mosaïques et les idées platoniciennes. » C'est le secret de sa fortune et de son développement à travers les siècles [1].

5° Et l'accord entre la pure vérité philosophique, la religion naturelle et ces religions prétendues révélées, est-il possible? Oui, sans doute.

Sous ces *formes diverses* vit un sentiment profond, instinctif et lié à tous nos bons instincts, celui de l'âme qui

1 M. Saisset, qui « aime les grandeurs de l'erreur, » voire même celles du panthéisme des stoïciens (*Revue des Deux Mondes*, mars 1853, p. 1124, et des *Cours publics*, 1856, p. 408), et qui n'est pas sans quelque admiration pour la logique de Hégel (*Ibid.*, p. 409), quoiqu'il la combatte avec talent, disait, il y a peu de temps, dans son cours au collége de France, en parlant de Philon le Juif: « Je ne vous donne pas Philon le Juif pour un esprit lumineux ni pour un esprit conséquent. Je conviens qu'il s'est souvent contredit. Il veut être juif, platonicien, mais surtout oriental; il est à la fois dualiste et panthéiste. Il amalgame un système avec un autre système; il juxtapose des solutions contradictoires; ses contradictions sont étonnantes; elles n'ont pas besoin d'autres réfutations. » Si cela est, ce que nous n'accordons qu'à demi, un esprit logique conclurait que Philon est l'antipode du christianisme: *nemo venit ad Patrem nisi per me,* et expliquerait de la manière la plus naturelle du monde ce que saint Jérôme et Eusèbe disent de lui. La conclusion de M. Saisset est bien autre: *Philon le Juif peut être considéré comme le nœud du monde ancien et du monde nouveau. Il est le précurseur le plus visible et le plus immédiat du christianisme. Son génie n'est-il pas le génie juif prenant pour fond et pour cadre la doctrine hébraïque et faisant un effort gigantesque pour recevoir dans ce cadre élargi la pensée de la Grèce, celle de Rome, celle de l'Orient, et celle enfin du monde entier? N'est-ce pas là l'idée mère du christianisme? Sans Philon, on ne peut comprendre à fond ni le christianisme, ni les Pères, ni en général l'origine des choses* (sic). » (*Revue des Cours publics*, p. 410, 105.) M. Saisset a trop d'esprit pour ne pas voir qu'il se trompe lui-même, à moins qu'il n'en soit encore à penser, comme il l'écrivait, « que les vrais pères de la civilisation moderne sont Homère, Pindare, Platon, Virgile, » — et Philon aussi, apparemment.

sent sa faiblesse et qui a besoin de l'être mystérieux de qui elle procède. Les religions produisent d'heureux résultats, inspirent d'utiles vertus. A ce titre, *la raison* n'a ni le droit ni la puissance de les supprimer ; elles doivent trouver place dans l'histoire de ce qu'il y a de plus grand et de noble dans notre être. « Mais que la philosophie aspire à prendre le gouvernement, rien de plus légitime jusqu'au jour où elle apparaîtra aux yeux des plus aveuglés dans sa splendeur sans tache, et deviendra pour jamais l'étoile brillante et pure de la civilisation moderne[1]. »

II

APERÇU

SUR LA VALEUR DE L'EXÉGÈSE RATIONALISTE.

Il est loin de notre pensée de ne pas rendre pleine justice aux travaux de l'exégèse rationaliste. Nous nous empressons de le dire : recherches opiniâtres, érudition étonnante, patience invincible, fécondité extraordinaire pour la création

[1] M. Saisset, *Revue des Deux Mondes*, 1853, 1er vol., p. 1120.—*Ib.*, 1856, mars, p. 5 et suiv. — Nous ajoutons avec regret que ces points principaux, si opposés à l'enseignement catholique et à LA RAISON, sont tout l'esprit du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, rédigé par une société de professeurs et de philosophes. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la préface, de parcourir certains articles, par exemple : *Augustin, Bossuet, Philosophie*, et de comprendre *l'absence* de tous les mots qui peuvent tenir à l'enseignement religieux. — Ces erreurs ont été solennellement signalées à l'attention du monde catholique par Pie IX, le lendemain de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, 9 décembre 1854.

de systèmes ingénieux, exploration des plus petits détails, production incessante qui témoigne de l'activité et de la passion scientifique de nos illustres voisins, nous accordons tout cela, et nous applaudissons volontiers à quelques œuvres hors ligne, dont le mérite est encore supérieur à la réputation. Mais, infiniment au-dessus de ces qualités, il y a la *valeur réelle* des œuvres scientifiques, celle qui consiste dans la vérité des principes, dans la force des preuves, dans la logique de la marche, dans la certitude des conclusions. Celle-là, celle-là surtout, parce que c'est véritablement *la seule*, l'exégèse rationaliste l'a-t-elle? Cet édifice, dont les dehors paraissent si majestueux, repose-t-il sur des bases solides? N'est-ce qu'un château de cartes, si nous osons nous exprimer ainsi? Avant l'examen intrinsèque de la question, environnons-nous de quelques faits et de quelques témoignages qui nous mettront sur le chemin de la vérité.

I

Un homme qui avait beaucoup étudié l'Allemagne, et qui avait tout intérêt à la faire connaître sous un jour favorable, disait : « Je vois tous les jours des exégètes qui, ayant commencé par rejeter la Genèse, ont été conduits plus tard à rejeter les prophètes, puis les apôtres, avec les évangélistes, puis les saints Pères, puis l'Église, puis la suite entière de l'histoire sacrée, si bien qu'à la fin toute leur tradition s'est bornée à eux-mêmes. Mais, dans ce dénûment, ils n'ont point perdu leur assurance ; ils ont rencontré dans une école de métaphysique un certain nombre de formules faciles à retenir. Ils murmurent éternellement en eux-mêmes ces formules sacrées; et la vertu occulte en est en effet si

grande, qu'ils sont nécessairement convaincus, non pas seulement qu'ils sont les plus religieux de la terre, mais qu'ils sont les plus orthodoxes de la chrétienté. Non contents de le penser en secret, ils le publient hautement à la face du genre humain ; et bien plus, ils composent dans cet esprit des homélies, des instructions dogmatiques, de pieux mandements pour l'édification des néophytes. De tout ce que j'ai vu jusqu'ici, rien ne m'a causé d'abord un plus grand étonnement. Il y a aussi des somnambules qui bercent sur leur sein des pierres du cimetière, pensant que c'est là leur enfant endormi[1]. »

Les traducteurs de l'Esthétique de Hégel et des écrits de Schelling, M. Bénard et le docteur Sloman, n'expriment pas une opinion moins sévère[2]. « Les systèmes de la philosophie allemande, disent-ils, — ou de l'exégèse, car c'est tout un, — ont un avantage incontestable sur toutes les productions plus ou moins philosophiques auxquelles on a coutume de prodiguer ce nom : c'est que, quels que soient leurs *défauts,* leurs *erreurs,* leur *obscurité,* ce sont de *véritables systèmes.* Aujourd'hui, il est vrai, ces systèmes sont entrés dans une phase de décadence, la critique leur a fait plus d'une blessure incurable. Ils ont l'irréparable tort de se mettre ouvertement en opposition avec le *sens commun en des points graves* où celui-ci ne transige jamais, et où les systèmes sont forcés, tôt ou tard, de capituler. En un mot, ils sont convaincus de ne pas satisfaire, de tout point, *la raison,* et de répondre encore moins aux *éternels besoins du cœur humain.* Plusieurs conséquences *hostiles à la*

[1] *Allemagne et Italie,* t. II, p. 396.
[2] *Logique subjective de Hégel,* préface, p. IV.

morale, à la religion, à ce que le monde révère ou adore, ont été mises à nu par les adversaires ou hardiment démasquées par les disciples eux-mêmes. Rien n'est plus facile que de montrer *les lacunes, les vices, les fâcheuses tendances* de ces systèmes. On peut, sans être aussi bon dialecticien que Socrate, les pousser *à l'absurde* sur bien des points, et, sans avoir la force comique d'Aristophane, nous égayer à leurs dépens en rajeunissant le thème classique, bien qu'un peu usé, *des nuages* de la Germanie. De fait, il ne s'écrit pas en Allemagne vingt pages sur la philosophie, l'histoire, la littérature, la religion et la politique, où l'on ne reconnaisse la pensée encore vivante de ces hommes qui ont tout agité, qui ont étendu à tout, fait partout pénétrer la vertu dominatrice de leurs formules. »

On pourrait multiplier à l'infini ces protestations de la vérité, échappées aux plus chauds admirateurs de l'exégèse rationaliste.

Depuis longtemps, d'après les deux organes les plus avoués de ces doctrines en France, toute petite principauté d'outre-Rhin est devenue un pays *d'utopies* propre à l'acclimatation des *fantaisies les plus éthérées et les plus invraisemblables;* nulle part qu'en Allemagne on ne vit de négations plus *arrogantes ni plus flegmatiquement enragées*[1]. « On peut s'expliquer naturellement, remarquait autrefois M. Lerminier[2], cette intarissable fécondité des écrivains allemands; mais, comme *aucune pensée supérieure* ne dirige cet infatigable travail, comme chacun n'écoute dans ses études que les inspirations de son amour-propre ou les

[1] *Athenæum,* 1855, p. 857. — *Revue des Deux Mondes,* 1853, 8e vol., p. 662.
[2] *Au delà du Rhin,* les Universités.

intérêts de sa fortune, il n'en restera guère de résultats *positifs et sérieux* pour la postérité. » Des esprits clairvoyants ont été jusqu'à refuser à beaucoup de travaux de la science allemande un caractère original et, en quelque sorte, personnel. Selon eux, c'est une science *d'emprunt* qui renouvelle sérieusement des difficultés depuis longtemps connues. « Les travaux de de Wette et de Paulus ne semblent souvent que des *commentaires* aux opinions hasardées par Voltaire. La critique allemande n'est qu'une continuation de la critique du XVIIIe siècle, de sorte qu'on peut dire que tout le mouvement scientifique contemporain est un développement nouveau, une nouvelle puissance de l'esprit de ce même siècle[1]. » « Ce qu'il y a de plus *bizarre,* ajoute avec infiniment de raison M. C. de Mazade, c'est que bien des inventeurs ou des sectateurs de ces idées (les idées du rationalisme allemand) n'ont fait que *reproduire* sous une forme nouvelle, déclamatoire, amphigourique, le scepticisme du XVIIIe siècle. On a pu voir ainsi *fréquemment* plus d'une page du *Dictionnaire philosophique* mal déguisée sous un lyrisme prétentieux et faux[2]. »

L'auteur de l'*Histoire générale des langues sémitiques* est plus intéressé que personne à nous donner une idée juste et avantageuse des travaux de l'exégèse d'outre-Rhin. Voici ce qu'il en pense :

« En Allemagne, dit-il[3], les merveilleux résultats obtenus

[1] Edgar Quinet, *Ultramontanisme,* p. 603, 604.

[2] *Revue des Deux Mondes,* 1853, 3e vol., p. 401.— Personne n'ignore, en effet, que, pour appuyer les assertions du rationalisme contre les Livres saints, on peut citer l'autorité de Voltaire, de Bayle ou de Righellini, tout aussi bien que celle de de Wette, de Lengerke, de Knobel.

[3] Préface, p. v.

par les Bopp, les Schlegel, les de Humboldt, les Burnouf, ont inspiré une sorte d'ivresse à des jeunes gens avides de thèses nouvelles, qui, mis prématurément, par l'enseignement des universités, en possession des plus hautes théories, ont cru pouvoir, dès leurs premiers pas dans la science, égaler les découvertes des grands maîtres, sans songer que ces découvertes avaient été le fruit de longues recherches. En feuilletant quelques dictionnaires, on s'est donné, à peu de frais, un semblant de philologie comparée. Il est plus commode, en effet, de débuter par des rapprochements hardis qui n'exigent pas un bien vaste savoir, que de se livrer au travail patient des textes. La philologie timide peut être incomplète ; mais il est moins fâcheux d'être incomplet que chimérique. » Le mal s'est répandu comme une contagion. Ce caractère aventureux n'est pas particulier à la jeunesse des universités. Il se retrouve dans l'ensemble des travaux philologiques de l'Allemagne. « On ne peut nier que trop souvent les comparaisons philologiques ne s'y fassent sans une *étude suffisante* des langues qu'il s'agit de comparer, et sans cette *profonde connaissance* des éléments du problème, qui *seule* peut inspirer une pleine confiance dans les résultats annoncés par l'auteur. »

Le plus habile représentant de l'exégèse rationaliste, M. Ewald, n'échappe pas à ces justes reproches infligés par un disciple. Écoutons :

« M. Ewald cède beaucoup trop à la tentation de comparer les origines hébræo-sémitiques aux cosmogonies Indo-ariennes. Ainsi, il *croit trouver* dans les idées primitives des Sémites beaucoup plus *de symbolisme et de mythologie* qu'elles n'en renfermèrent en réalité ; il voit dans les

patriarches primitifs des dieux et des déesses dont les noms furent inconnus pour la plupart aux Sémites; il cherche dans les nombres des symétries exactes; il fait entre les mythes sémitiques et ceux de l'Inde des rapprochements au moins hasardés[1]. — En général, le critique humanitaire a de beaucoup dépassé par la *hardiesse de ses vues* tous ceux qui se sont occupés avant lui de l'histoire et de la littérature du peuple hébreu, la finesse de ses aperçus dégénère parfois en subtilité; il traite beaucoup de questions fondamentales avec *trop d'arbitraire;* il associe à une *singulière originalité d'idées* une sorte de *fanatisme* chrétien et de *rationalisme le plus avoué;* il joue un rôle où le savant et l'historien se combinent de la manière la plus étrange avec *le prédicant et le sectaire*[2]. »

L'admirateur de l'exégèse rationaliste ne donne pas une plus haute idée de la valeur de plusieurs autres philologues d'outre-Rhin. A son avis, on ne peut contester une vaste érudition à M. Movers; mais, dans son grand ouvrage sur la Phénicie, « il a *trop exagéré* l'importance des migrations chananéennes; les traces de mythes phéniciens qu'il croit reconnaître dans presque tout le monde méditerranéen sont *souvent chimériques* et appuyées sur des *étymologies superficielles* à la manière de Bochart[3]. — Pour discuter des points d'histoire qui remontent à plus de deux mille ans avant Jésus-Christ, il fait intervenir des historiens arméniens! Il ignore que l'authenticité de passages allégués par Josèphe est justement contestée[4]. — MM. Bertheau et Knobel prennent

[1] *Histoire des langues sémitiques,* p. 26, note.
[2] M. Renan, dans la *Revue des Deux Mondes,* 1855, t. XII, p. 748.
[3] *Histoire des langues sémitiques,* p. 46.
[4] *Ibid.,* p. 40, 103.

pour documents historiques, dans l'étude des migrations primitives des Sémites, des récits arabes[1]. — D'ailleurs, on ne saurait tenir compte des essais de M. Wüllner, ni des prétentions de M. Dietrich, ni des tentatives de Bœtticher, ni de plusieurs autres écrits *dénués de valeur scientifique*[2]. — Quant à la nouvelle école, qui prétend changer l'aspect des études exégétiques en Allemagne, celle de MM. Julius Fürst et Delitzsch, le désir de se faire une place dans le monde critique par de *hardies nouveautés* s'y manifeste trop visiblement. On ne peut prendre au sérieux ses travaux ; elle s'abandonne à un *jeu puéril* dans les analyses des racines et dans les rapprochements des mots. *De paradoxe en paradoxe,* elle est amenée à trouver un profond sentiment de la philologie comparée dans *les rêveries de Philon et des Talmudistes*[3]. »

Enfin, et ici le jeune lauréat de l'Institut met le doigt sur la plaie de toute la science rationaliste : « Le grand mal, ajoute-t-il, des sciences philologiques en Allemagne, c'est cette *fièvre d'innovation* qui fait qu'une branche de recherches, amenée presque à sa perfection par l'effort de pénétrants esprits, se trouve en apparence démolie, le lendemain, par de *présomptueux débutants* qui aspirent à se poser *en créateurs et en chefs d'école.* Au reste, il y a *mille hasards* dans le vaste champ du langage;

[1] *Histoire des langues sémitiques,* p. 36. On sait que les plus anciens documents écrits que nous possédions en arabe ne remontent pas au delà du VIIIe siècle après Jésus-Christ. Le plus ancien texte historique arabe connu jusqu'à présent est l'*Histoire de la conquête de la Syrie,* par Abou-Ismaïl-Mohamed de Basra, publiée en 1854 dans la *Bibliotheca indica,* par M. Lees.

[2] *Ibid.,* p. 426.

[3] *Ibid.,* p. 422, 423.

en jouant sur ces hasards, il *n'est rien qu'on ne puisse soutenir*[1]. »

Certes, de pareils aveux sont remarquables, moins cependant que la juste réprobation formulée par la saine philosophie contre les principes sceptiques et panthéistes de la science allemande. Nous sommes heureux d'en rencontrer l'expression dans l'un des plus intrépides défenseurs du rationalisme, M. Émile Saisset.

Le disciple de M. Cousin revendique pour son maître l'honneur d'avoir le premier étudié et discuté d'une manière approfondie les principaux systèmes de la philosophie allemande; « mais ç'a été pour donner une *admirable réfutation* de celui de Kant, et finalement pour *se séparer sur les points essentiels* des systèmes de Schelling et de Hégel. » — Comment en effet définir la science allemande quand on la considère en elle-même? continue M. Saisset. « Ce n'est rien autre chose qu'une *spéculation transcendante* se déployant dans je ne sais quelle *carrière illimitée d'abstractions,* et se proposant pour but, non pas des connaissances *proportionnées à notre raison imparfaite*, mais *l'explication universelle des choses*. Or, nous dirons en deux mots qu'imposer à la science de telles conditions, c'est de deux choses l'une, — la *rendre impossible* ou la *condamner à l'erreur*. Si l'homme, en effet, n'est que l'homme, cette science le surpasse infiniment. Pour en être capable, il faudrait que l'homme fût Dieu[2]. »

[1] *Histoire des langues sémitiques,* p. 422, 423.

[2] M. Saisset oublie plus tard qu'il a écrit une pensée si vraie, en demandant qu'on *explique à fond les antinomies* de Kant. Il a donné lui-même l'unique moyen : la lumière du bon sens. — Descartes les avait réfutées d'avance dans ces belles paroles de la préface des *Méditations :* « D'où viennent les arguments des

Après avoir signalé cette *illusion* profonde de l'Allemagne sur la nature de la science, illusion qui conduit directement au scepticisme, au panthéisme et à l'athéisme par la négation de la personnalité divine, M. Saisset proclame que de pareilles doctrines, dont cependant il n'est pas permis de s'effrayer à l'excès, seraient la mort du spiritualisme. « Toute ma pensée, conclut-il, se résume en un seul vœu : c'est que la philosophie française se sépare chaque jour davantage de la dernière philosophie allemande[1]. » Ainsi, les hommes les plus distingués et les plus compétents, les admirateurs les plus enthousiastes, les amis les plus chauds, tiennent en légitime suspicion ce qu'on est convenu d'appeler la science de l'Allemagne rationaliste.

Des faits nombreux sont venus fréquemment leur donner raison. Nous en choisirons quelques-uns parmi les travaux de pure érudition; nous osons croire qu'ils ne seront pas sans intérêt ni sans force. Quatre champs d'érudition ont été plus particulièrement cultivés dans la première moitié du XIX[e] siècle, les antiquités de l'Inde, de l'Égypte, de l'Assyrie, et les origines chrétiennes. Quel rôle a joué dans ces recherches la science rationaliste?

Parmi les travaux publiés sur l'Inde, on distingue, et à

athées? De ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce qu'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse, que nous avons bien la prétention de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire. De sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera *aucune difficulté,* pourvu seulement que nous nous ressouvenions que nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible. » Pour réfuter tant de systèmes impossibles, il suffit de leur opposer ces paroles : « L'esprit moderne n'est-il pas cartésien? »

1 *Revue des Deux Mondes,* 1853, 1[er] vol., p. 1123, 1125.

bon droit sous plusieurs rapports, le recueil de M. Gildemeister, intitulé : *Scriptorum Arabum de rebus indicis loci et opuscula inedita,* et surtout le grand ouvrage de M. Lassen, intitulé *Indische Alterthumskunde,* que son savant auteur annonce comme devant renfermer tout ce que les études indiennes ont jusqu'à présent produit d'important. Eh bien! M. Gildemeister *était loin de connaître ce que les écrivains arabes et persans nous ont transmis de plus intéressant*. Il a *mêlé ensemble* des témoignages *anciens* et des récits qui, par leur date *récente,* ne peuvent avoir une grande autorité. Enfin, dans ses traductions, il n'a pas toujours été *exact,* et, chose qui a droit de surprendre, dans un sujet spécial à l'Inde, il a quelquefois méconnu le point de vue indien. M. Lassen *n'a pas connu* davantage les témoignages arabes et persans, ou du moins il n'en a presque pas tenu compte, et de là *une lacune considérable* dans son travail[1].

La science rationaliste n'a pas été plus heureuse dans ses études sur l'Égypte. Aucun ouvrage ne s'est présenté avec de plus gigantesques projets que le travail de M. de Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte,* dont le titre seul, *la Place de l'Égypte dans l'histoire de l'humanité,* montre l'importance. Faire l'examen critique de tous les documents que nous possédons sur l'Égypte, étudier ce peuple avant son âge historique, dans sa langue, sa religion et son écriture, reconstruire la charpente historique et chronologique

[1] C'est le jugement d'un de nos plus savants orientalistes, M. Reinaud, dans un long et remarquable *Mémoire sur l'Inde, d'après les écrivains arabes, persans, chinois.* — *Mémoires de l'Institut*, Inscriptions et Belles-lettres, t. XVIII, p. 7 et suiv.

des trente dynasties, enfin donner les détails de l'histoire civile, religieuse et artistique, tel est le plan de l'ouvrage. De quelle manière M. de Bunsen l'a-t-il rempli ? Nous emprunterons la réponse à l'examen plein de science et de politesse qu'a fait du travail allemand le plus habile continuateur de Champollion, M. Em. de Rougé[1]. La nature même de notre thèse nous met dans la nécessité de citer les paroles sévères mais vraies qui résument cette critique d'autant plus victorieuse pour le fond, qu'elle était plus modérée pour la forme[2]; donc :

M. de Bunsen *ne tient pas compte* des incertitudes de la table d'Abydos, des difficultés plus graves que présente la liste de Karnak, des justes défiances que l'on doit conserver sur les fragments réunis sous le nom de Papyrus royal de Turin, qui étaient alors les trois monuments, éléments principaux de l'histoire d'Égypte[3]. En particulier, *il n'a tenu aucun compte* des textes nombreux que fournit l'histoire sainte pour la durée de la captivité d'Égypte. Il prétend qu'elle est de 430 ans, quoiqu'on ne puisse, sans un *arbitraire* qui se refuse à l'évidence des textes, lui donner plus de 225 ans[4]. Il n'a pas plus de souci de la vérité historique dans l'usage des autres sources. Il combine cinq hypothèses pour le dépouillement des témoignages contradictoires des

[1] Cet examen, qui fait tant d'honneur à la critique française, a été inséré dans les t. XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV des *Annales de philosophie chrétienne*.

[2] M. de Bunsen s'est noblement conduit. Il a *retiré* son livre. Une telle loyauté a droit à de sincères hommages. Aussi, l'amour seul de la vérité l'emporte-t-il sur le regret que nous avons de rappeler cette œuvre, monument de la *fausse méthode* de la science d'outre-Rhin.

[3] T. XXXII, p. 437, 438, 441.

[4] *Ibid.*, p. 457. Il paraît même certain que M. de Bunsen n'avait pas LU le XLVI[e] chapitre de la Genèse.

historiens de l'antiquité, mais *l'incertitude continue à subsister ;* une seule hypothèse en s'écroulant entraîne tout l'ensemble[1]. Par une *contradiction flagrante,* s'attaquant aux annales égyptiennes, il leur refuse toute notion chronologique, ce qu'il prétend prouver par les monuments, opposant ainsi l'Égypte des *stèles* à l'Égypte du *papyrus*[2].

La méthode de recherche n'est pas moins *extraordinaire ;* elle commence par *l'inconnu.* Au lieu de partir d'un point fixe pour remonter le cours des âges, comme la logique le demande, M. de Bunsen, *au contraire,* entrant de *prime abord,* sans contrôle, dans le domaine des premières dynasties, prive ses lecteurs des notions critiques faciles à acquérir dans la reconstruction des époques plus récentes[3]. Il se livre ensuite à son plan ordinaire de *suppositions.* Il supprime sans raison un roi et toute sa dynastie[4]. Il *métamorphose des noms, il fait des changements complétement arbitraires, il transporte à Memphis ce qui doit être à Thèbes, et réciproquement*[5]*;* il se livre à des *évolutions linguistiques,* à l'aide desquelles il cherche à établir que les copistes doivent avoir *quadruplé* le nom d'un roi de la 1re dynastie, quand des *faits* renversent tout ce fantastique échafaudage[6]; si l'erreur devient trop choquante, il s'en réfère à des points qui doivent être prouvés *plus tard* et qui ne le sont jamais[7].

La chronologie elle-même devient un rêve dans l'imagination de M. de Bunsen. « La *Clef chronologique,* dit son

[1] T. XXXIV, p. 46.
[2] *Ibid.,* p. 179.
[3] *Ibid.,* p. 46.
[4] Le roi Snéfrou. *Ibid.,* p. 65.
[5] *Ibid.,* p. 172.
[6] *Ibid.,* p. 48.
[7] *Ibid.,* p. 175.

savant critique, nous a paru composée d'une manière *fort arbitraire* jusqu'à la 4e dynastie[1]. M. de Bunsen établit l'opinion de M. Lepsius comme *un fait* — l'opinion qui admet dans la table d'Abydos une lacune de *cinq dynasties*. — Il l'établit sans en discuter à fond les preuves; et M. Lepsius lui-même a publié cette assertion hardie *sans l'accompagner des raisons qui l'avaient produite, et sans y être autorisé par des motifs de quelque valeur*[2]. En lisant le titre de l'ouvrage, on s'attend à trouver un dépouillement complet des documents qui nous restent sur la 12e dynastie, peut-être la plus grande et la plus importante de toutes; l'espoir est *complétement déçu*. Quelques dates, quelques indications des victoires remportées, c'est tout ce que M. de Bunsen tire de tant de monuments encore inexpliqués. L'histoire de cette dynastie est donc encore *à faire*[3]. Toutes les difficultés qui environnent l'époque des pasteurs n'existent pas pour M. de Bunsen. Mais, *pour arriver à donner quelque probabilité à son système, il passe sous silence des circonstances importantes et des monuments, il oublie les données fondamentales, il obtient la concordance des textes par d'étranges moyens. Quoiqu'il prenne pour base de ses calculs Eratosthène, il arrive, par des changements de noms arbitraires, à une liste toute différente; et cette concordance ainsi obtenue est encore en désaccord avec les dates conservées*[4]. Les dynasties suivantes sont traitées *aussi lestement. Transposition arbitraire des noms,*

[1] T. XXXIV, p. 62.
[2] *Ibid.*, p. 181.
[3] *Ibid.*, p. 186.
[4] *Ibid.*, p. 423, 424, 425.

suppression des rois qui peuvent gêner la facilité des évolutions de l'Égyptologue, *remaniement tout à fait arbitraire* dans les 19e et 20e dynasties, M. de Bunsen se permet tout, *sans égard pour l'histoire et pour les monuments.* Il suppose gratuitement des règnes collatéraux, trois dynasties à la fois, et huit ou dix rois simultanés pendant la moitié des douze premières dynasties. Il n'en fixe pas moins le règne de Ménès à 3643 ans avant Jésus-Christ. Si M. de Bunsen veut ensuite vérifier par la Bible ses résultats de fantaisie, *il commence par s'éloigner du calcul ordinaire pour l'histoire hébraïque, sauf à publier* PLUS TARD ses raisons. En sorte que son tableau synchronique lui-même, reposant d'une part sur une *discussion future* du comput hébraïque, et de l'autre sur une *chronologie égyptienne* sans fondement, ne doit pas arrêter un instant le lecteur[1]. — Partout, l'*arbitraire,* la *confusion,* quand ce n'est pas la *fausseté matérielle,* quoique involontaire sans aucun doute.

L'érudition d'outre-Rhin a été de même souvent stérile dans ce qui tient aux antiquités babyloniennes et ninivites. Pendant que MM. Botta, de Saulcy, de Luynes, de Witte, Oppert, Longpérier, en France, MM. Layard et Rawlinson, en Angleterre, nous révèlent les monuments de la plus antique civilisation orientale et essaient le déchiffrement des caractères cunéiformes, le docteur Hermann publie sa *Notice sur Ninive et son territoire.* « Mais ce travail, a dit un juge bienveillant, est *incomplet et sans critique;* l'auteur y accepte implicitement et y admire avec une aimable bonhomie tout ce qu'il a lu, sans s'inquiéter de

[1] T. XXXV, p. 27, 12.

ce qu'il n'a pas vu. Il présente avec confiance à ses lecteurs la nouvelle liste des rois assyriens[1]. » Ce qui était d'autant plus étonnant, que personne ne mettait sérieusement en doute l'insuccès de toutes les tentatives de déchiffrement.

Du moins la science rationaliste va-t-elle se venger glorieusement dans la question si importante des origines chrétiennes. Une occasion, en quelque sorte providentielle, lui fut offerte. Le livre des *Philosophumena,* dont nous ne dirons pas l'importance, fut découvert en 1842, par M. Mynoidès Mynas, et imprimé à Oxford, en 1851, par les soins intelligents de M. Miller. A quelle époque remontait-il? Quel en était l'auteur? C'était à la critique de le dire. Elle l'a dit, en effet; mais l'érudition de Jacobi et de Bunsen n'eut pas la fortune de rencontrer juste[2].

Jugeant une autre partie des travaux d'érudition, la mythologie des anciens peuples, M. Raoul Rochette reprochait aux principaux adversaires et aux émules de Creuzer, tels que Hermann, Lobeck, d'une part; Gœrres, Hug, Vœlker, Heffter, Preller, Buttmann, Rhode, Schelling, Stuhr, Schwench, de l'autre, de faire *presque entièrement abstraction de l'antiquité figurée.* « Sous ce rapport, il est impossible qu'il n'y ait pas de *grandes imperfections* et des *lacunes considérables.* D'un autre côté, il est certain qu'une *préoccupation trop exclusive* a donné naissance à des systèmes *qui manquaient d'une base historique,* et qui, malgré tout le luxe d'érudition employé

[1] *Revue archéol.,* t. XVI, p. 524.
[2] *Études sur les Philosophumena,* p. 48, 99, par M. l'abbé Cruice.

à les soutenir, *ne sont en réalité que de savantes hypothèses*[1]. »

Si l'on nous demande des faits plus significatifs encore, oserons-nous rappeler *les énormités et les lourdes bévues de Klaproth*[2], *son ignorance complète du premier mot et de la première règle de la langue copte, quoiqu'il se posât audacieusement en juge de Champollion*[3], les singuliers errements de Lepsius, en particulier, sur la prétendue trouvaille faite par lui d'un second exemplaire du fameux décret de Rosette[4], l'oubli surprenant du docteur Paulus, qui ne connaissait pas, même de nom, les travaux de l'illustre hébraïsant Sante Pagnino[5], la curieuse bonne foi qui accepte sans soupçon les faux manuscrits de l'escroc Simonidès? Ces faits sont trop connus et trop certains pour qu'ils n'inspirent pas une juste défiance à l'endroit de la science d'outre-Rhin. « Ces heureux archéologues, disait avec finesse un homme d'un grand poids, M. Letronne (et à plus forte raison ces heureux exégètes), prennent un monument parfaitement obscur; ils le *rapprochent* d'un second, d'un troisième, et d'autres encore qui ne le sont pas moins; et, quand ils ont mis côte à côte toutes ces *obscurités*, ils se figurent bonnement qu'ils ont fait la *lumière*. Sur une première conjecture, ils en mettent

[1] *Mémoire d'archéologie comparée.* Mémoires de l'Institut, Inscriptions et Belles-lettres, t. XVII, p. 3.

[2] Klaproth est d'ailleurs justement célèbre par ses beaux travaux sur les langues.

[3] De Saulcy, *Revue archéol.,* t. V, p. 28, 31, 33, 66, 77. *Examen des écrits de Klaproth sur la découverte de Champollion le Jeune.* On peut voir dans M. de Saulcy les preuves sans réplique de ces assertions, dont nous ne citons que les moins sévères.

[4] *Ibid.*, t. VII, p. 81 et suiv.

[5] C'est dans le cabinet de travail d'un savant linguiste de Paris que le docteur Paulus fit la *découverte* de Pagnino, dont il ne connaissait pas l'existence.

une seconde, une troisième, une quatrième. Puis, sur cette conjecture, à la quatrième génération, ils élèvent un édifice, quelquefois d'assez belle apparence, parce que les architectes ont de l'esprit et de l'imagination. Cet édifice pourra même subsister tant que personne ne s'avisera de le pousser du bout du doigt; mais aussitôt que la critique daignera s'en occuper, elle n'aura qu'à souffler dessus pour le faire tomber comme un château de cartes. »

Nous avons à cœur de fournir une dernière preuve, et nous demandons la permission de nous y arrêter avec quelques détails. Il est un livre dont le retentissement en Allemagne et en France a été immense. Dès son apparition, en 1835, il fut regardé comme le résultat de presque tous les travaux exégétiques accomplis au delà du Rhin depuis 50 ans. Chef-d'œuvre, disait-on, de patience, de recherches consciencieuses, d'érudition profonde, il était le dernier mot de la critique sur l'histoire évangélique. Nous parlons de la *Vie de Jésus du docteur Strauss*. Nous n'en sommes plus, Dieu merci, au temps où l'on croyait ce livre *irréfutable*. La lumière s'est faite; mais le dernier prestige n'est pas dissipé. Et, quand même, l'œuvre du jeune docteur n'en serait pas moins une preuve de la justice de nos réserves.

Qu'est, en effet, *et d'un bout à l'autre*, le livre de Strauss? Nous le disons à regret, mais la vérité a des droits qu'on ne peut méconnaître. Il est difficile de ne pas y voir ce que nous nous contenterons d'appeler un rare oubli de la *justice* et de la *bonne foi*. Nous n'avons pas même besoin de nous mettre en frais d'érudition pour le prouver. Il nous suffit d'ouvrir sous nos yeux d'abord *la Vie de Jésus*, en second lieu le quatrième

volume du jésuite Laurent Veith : *Scriptura propugnata*, enfin l'excellent ouvrage de l'augustinien Vouters : *Dilucidatæ quæstiones in historiam et concordiam evangelicam*[1]. C'est plus qu'il n'en faut pour porter jusqu'à l'évidence nos deux assertions. Nous choisissons quelques-uns des faits auxquels l'exégèse rationaliste paraît attacher plus d'importance, en mettant d'un côté, et presque textuellement, le résultat de *cinquante ans* de travaux, de l'autre les mêmes difficultés dans *l'original* latin.

BAPTÊME DE JÉSUS-CHRIST.

(S. Matth. III, 13-17 ; S. Jean, I, 29-34 ; S. Marc, I, 9-11 ; S. Luc, III, 21, 22.)

De Baptismo Joannis, et in quo sensu dicitur, Matth. III, 6, quod plurimi Judæorum venerint ad Joannem confitentes peccata sua. (Vouters, p. 835, 836.)

Quomodo cœli fuerint aperti? Utrum fuerit vera columba quæ descendit super Christum? An vera columba, an tantum similitudo columbæ? Quænam fuerit vox Patris? Quænam verba prolata? (Vouters, p. 847, 849, 852.

Comment Jésus-Christ, la Justice même, a-t-il pu venir à Jean pour un baptême d'initiation et *en confessant ses péchés*. (Strauss, t. I, p. 399.)

Comment concevoir que les cieux aient pu s'ouvrir ? que l'Esprit-Saint, la force divine qui remplit tout, puisse, comme un être fini, se mouvoir d'un lieu à un autre et même se métamorphoser en colombe? enfin, dire que Dieu a prononcé dans la langue d'un peuple des paroles humaines et articulées, c'est ce qui a été trouvé, avec raison, extravagant. (T. I, p. 406.)

[1] Nous nous servons de l'édition de Migne, XXIII[e] vol., *Scripturæ sacræ*, p. 770 et suiv.; pour Veith, de l'édition de Malines, 1826 ; pour Strauss, de la traduction de M. Littré.

An miracula in baptismo Christi facta adadstantibus fuerint visa ? Opponuntur verba Joannis, I, 32; V, 37. (Vouters, p. 852, 853.)

Joannes Baptista, cum audisset a vinculis opera Christi, misit duos ex discipulis suis per quos jussit peti : tu es qui venturus es, an alium expectamus, Matth. XI, 3. Ergo non viderat columbam nec audierat vocem Patris : nam alias non debuisset a Christo petere utrum ipse esset Messias, sed hoc satis scivisset. (P. 847 obj.)

Il faudrait peut-être concevoir toute la scène lors du baptême, non comme une réalité *extérieure*, mais comme une vision *interne* selon une manière de penser commune parmi les théologiens modernes. (T. I, p. 407.)

Si le miracle fut *extérieur*, si Jean en fut témoin, il est impossible de concilier ses doutes subséquents sur la divinité de Jésus-Christ, avec une évidence aussi forte qu'il aurait dû en avoir au moment du baptême. (T. I, p. 418.)

TENTATION.

Historiquement, le récit évangélique présente plusieurs difficultés (S. Matth. IV, 1-11 ; S. Marc, I, 12, 13; S. Luc, IV, 1-13).

A quo et in quem finem Christus sit ductus in desertum ? (Vouters, p. 854.)

De quadruplici testimonio Joannis Baptista de Christo : 1um Matth. III, 2 ; 2um Joann. I, 26; 3um Joann. I, 29; 4um Joann. I, 35. Discussio de nuptiis in Cana Galilææ. (Vouters, p. 862 et 869, 870.)

Comment Jésus-Christ a-t-il pu être conduit dans le désert puisque, d'après Matth. III, 1, Jean y baptisait et que la foule s'y réunissait ? (T. I, p. 424.)

Il y a une contradiction entre le récit des trois synoptiques et saint Jean, I, 29, 35; II, 1, où *tout de suite après le baptême*, vient un témoignage de J.-Baptiste, le surlendemain, la vocation d'André, et, trois jours après, les noces de Cana. Impossible de trouver place pour la tentation. (T. I, p. 425 et suiv.)

A quo et in quem finem Christus sit ductus in desertum ? (Vouters, p. 854.) An Christus non fuerit antea tentatus? An totis quadraginta diebus esurierit et jejunium ipsum afflixerit? (Ibid., p. 855 et 856.)

Comment l'Esprit-Saint, source de tout bien, a-t-il pu conduire Jésus dans le désert pour qu'il y fût tenté *par le démon*; et, l'y ayant conduit pour cela, comment Jésus-Christ a-t-il été quarante jours sans être tenté? (T. I, p. 432.)

Quare diabolus voluerit Christum tentare? An diabolus habebat notitiam de divinitate Christi? (Vouters, p. 857.) Quis fuerit ille diabolus? (Ibid., p. 860.)

Est-il possible, s'il y a un Satan personnel, qu'il n'ait pas connu le Fils de Dieu, et, s'il l'a connu, est-il possible qu'il ait osé le tenter? (T. I, p. 434 et suiv.)

Utrum diabolus Christum per aera deduxerit, et an permiserit Christum se portari a diabolo? (Vouters, p. 860 et 861.)

Comment Jésus a-t-il pu passer en si peu de temps d'un endroit à un autre, être placé sur le pinacle du temple hérissé de pointes de fer, voir en un coup d'œil tous les royaumes du monde? (P. 455 et suiv.)

Nota de tribus tentationibus principalibus scilicet carnis, superbiæ, et avaritiæ. (Vouters, p. 858, obj. 3o.) Quo ordine tentationes Christi contigerunt. (Ibid., p. 861, quæres 5o.)

Et la diversité de l'ordre suivi dans la narration de saint Luc et de saint Matthieu pour la durée, ou la suite, ou la fin de chaque tentation, ne présente-t-elle pas un embarras inexplicable? (P. 433 et suiv.)

Théologiquement, la Tentation n'offre pas des difficultés moins grandes.

Nota quod particula *ut* non significet Spiritum Sanctum directe intendisse ut Christus tentaretur sed tantum permittere tentationem, et quare? (Vouters, p. 855.) Probatur diabolum voluisse per tentationem explorare

Elle est sans but, puisque Jésus-Christ était impeccable. Elle est impossible, puisque Jésus-Christ, personne divine, ne pouvait pas être sous l'attrait de la tentation, et qu'il répugne que la volonté intérieure de Jésus-Christ ait été sous la puissance du démon. Elle

an revera ille homo Deus esset, et refelluntur objectiones. De variis tentationem spectantibus. (Vouters, p. 858 et 860.)

est au moins inconvenante dans ses circonstances. (P. 438 et suiv.)

TRANSFIGURATION.

(S. Matth. XVII, 1-13)[1].

An Christi in monte transfiguratio fuerit tantum illusio optica a reflexis radiis solaribus aut lunaribus proveniens? (Veith, t. IV, p. 172-177.)

An vox reipsa cœlitus insonuerit! vel tantum uni aut alteri semisopito et subito evigilanti discipulo duntaxat visa fuerit insonuisse?

An Jesus, vir optimi et sinceri cordis turpiter suos decipere potuisset? Quid de apparitione Moysis in proprio corpore? (Veith, p. 175. Vouters, p. 950-955.)

Il est possible que la transfiguration soit une vision d'optique produite par les rayons du soleil ou de la lune.

On peut encore conjecturer que Jésus-Christ avait des affidés pour tromper ses apôtres en profitant des premiers moments de l'aurore ou des neiges environnantes. La transfiguration ne serait-elle pas un récit légendaire fabriqué par les apôtres à propos d'une surprise nocturne, et transmis facilement, au souvenir de la transfiguration de Moïse sur le Sinaï? (Strauss, t. III, p. 266 et suiv.)

MULTIPLICATION DES PAINS.

(S. Matth. XIV, 13-21; S. Marc, VI, 32-44; S. Luc, IX, 12-17; S. Jean, VI, 1-14)

Non est probabile tantam hominum multitudinem quantam in Evangelio legimus, Christum

Il n'est pas probable qu'il y ait eu un si grand nombre de personnes. Il n'y avait assurément que

[1] Tout ce qui tient à ce fait a été discuté contradictoirement par saint Thomas, 3e p., quæst. 45; par Graveson, *de Mysteriis Christi;* par Salmeron, *de Miraculis Christi*, t. VI, tract. 33, 34, 35, p. 207, 227.

docentem fuisse secutum extra civitatem; ac proin falso dici Christum effecisse ut exigua portione panis et aliquot piscium tot hominum millia saturarentur. (Veith, t. IV, p. 180.)

Apostoli per collectionem eleemosynæ magnam panum copiam obtinuerant : præterea, cum ascenderent in navim, et abirent in desertum seorsum locum, captura piscium detectabantur. Hæc autem omnia sciente Jesu ex composito facta sunt, ita ut ingruente vespere tota præparatio ad faciendum illud fictitium miraculum multiplicationis panum et piscium facta fuerit, quin tamen populus id adverterit. (Veith, p. 181, 182 et 183.)

Discussio de transfretatione maris Tiberiadis, navigando a parte ejus occidentali in oppositam ripam. De deserto loco qui est Bethsaidæ. An Christus tempore paschatis Jerosolymam ascenderit? (Vouters, p. 942-945.)

quelques Juifs curieux à qui Jésus fit l'aumône. Le souvenir de faits semblables dans l'Ancien Testament a, peu à peu, donné des proportions extraordinaires à un fait très-commun.

Les évangélistes n'ont pas l'intention de raconter un vrai miracle; le miracle n'est que dans les interprètes. Ce qu'ils racontent est ceci : Jésus fit distribuer le peu de provisions qu'il avait et la multitude eut suffisamment de quoi manger. Cette multitude était sans doute une caravane allant à Jérusalem. L'exemple de Jésus-Christ engagea ceux qui avaient des vivres à faire comme lui, et il y eut à manger pour tous.

Il y a d'ailleurs une foule de difficultés de détails. On ne sait pas *où* se fit ce miracle : à l'orient ou à l'occident de la mer de Tibériade; dans *le désert*, selon les synoptiques; sur une *montagne*, d'après saint Jean; si Jésus-Christ alla ou n'alla pas de là à Jérusalem, etc? (Strauss, t. III, p. 210-230 et suiv.)

Nous avons eu la patience de poursuivre page par page, sans passer un seul verset de la concorde des Évangiles, ni un seul mot du docteur de Tubingue, ce curieux travail de comparaison, — et de l'écrire. Nous ne pouvons en donner que le résultat :

En comptant, une à une, les difficultés exégétiques recueillies par le docteur Strauss dans les quatre volumes de la *Vie de Jésus,* nous en avons trouvé près de 400, peut-être près de 450, y compris celles mêmes qui ne présentent que la plus douteuse apparence de valeur. En comptant aussi les points difficiles éclaircis par les deux seuls auteurs dont nous nous servons, nous en trouvons 504 dans Vouters, et 115 dans Veith, sans parler des *trente-sept* questions de *critique générale* dans lesquelles ce dernier auteur met à néant, *un demi-siècle d'avance,* les hypothèses de l'exégèse rationaliste. Or, en comparant avec détail les difficultés de Strauss, c'est-à-dire *le résultat de cinquante ans de travaux,* avec les difficultés que résolvait la critique ancienne, nous affirmons deux choses : la première, c'est que nous n'avons pas trouvé *une seule différence* un peu remarquable ; la seconde, c'est que, d'un côté, chaque point de critique est éclairci avec une science et une raison merveilleuses, et que, de l'autre, le *même silence perfide* tait constamment la solution. D'où il résulte pour nous avec *évidence* que la *Vie de Jésus,* si longtemps présentée au monde comme un travail d'une haute valeur, n'a pas même le mérite de la nouveauté [1].

A Dieu ne plaise que nous fassions peser sur toute la science rationaliste la responsabilité de ces jugements et de

[1] Nous mettons en note quelques-uns des passages où notre assertion se vérifie plus facilement.

Emprisonnement de saint Jean-Baptiste et commencement des prédications de Jésus en Galilée : Vouters, p. 879 et 886 ; Strauss, 1er vol., p. 394. — Guérison du serviteur du centenier : Vout., p. 910 ; Str., 2e p., p. 112. — Légion de démons chez les Géraséniens : Veith, p. 166 ; Str., 2e vol., p. 28. — Guérison d'un paralytique : Vout., p. 889 ; Str., 2e vol., p. 58. — Vocation de saint Matthieu : Vout., p. 890 ; Str., 1er vol., p. 570. — Choix définitif et mission des douze apôtres et des soixante-douze disciples : Veith, p. 290, 289 ; Vout., p. 939 ; Str., 1er vol., p. 578 à 592 et 617. — Jean envoie deux de ses disciples demander

ces faits. Personne plus que nous n'admire le luxe d'érudition qu'elle aime à déployer et l'importance des faits scientifiques qu'elle accumule ; mais encore devions-nous dire ce que l'impartiale raison y trouve trop souvent d'emprunté, d'incomplet et de fantastique. Nous allons mieux le voir encore, en confirmant les témoignages par la logique.

II

Il est bien vrai que la science a des droits, en particulier celui de faire accepter *ses conclusions,* quand elles sont *parfaitement prouvées, inattaquables, certaines ;* mais elle a aussi des devoirs, en particulier celui de *respecter invariablement les premiers principes de l'évidence, les règles immuables de la raison.* Droits et devoirs si intimement liés, si parfaitement dépendants les uns des autres que, si les devoirs ne sont pas remplis, les droits deviennent nuls ; la

à Jésus s'il est celui qui doit venir : Veith, p. 285 et 287 ; Vout., p. 912 à 916 ; Str., 1er vol., p. 363 à 384, 385 à 394. — Guérison du paralytique de la piscine : Veith, p. 139 ; Vout., p. 893 ; Str., 2e vol., p. 140 à 144 et 693, 674.— Marie-Madeleine et Jésus chez Simon : Vout., p. 918, 925 ; Str., 2e p., p. 735. Jésus accusé de chasser les démons au nom de Béelzébud : Vout., p. 933 ; Str., 2e p., p. 714.— Jésus prêche à Nazareth où il est mal reçu : Vout., p. 934 ; Str., 2e p., p. 472 à 479.— Multiplication des pains : Veith, p. 179 ; Vout., p. 942 ; Str., 3e vol., p. 210. — Jésus et Pierre marchent sur les eaux : Veith., p. 177 ; Str., 3e vol., p. 199. — Discussion sur les traditions pharisiennes : Vout., p. 974 ; Str., 2e vol., p. 521, 556 à 660. — Transfiguration : Vout., p. 950 ; Veith., p. 172 ; Str., 3e vol., p. 266. — L'enfant lunatique : Veith., p. 319 ; Str., 3e vol., p. 47. — Le tribut : Vout., p. 955 ; Str., 3e vol., p. 207. — Instruction de Jésus dans le temple à la fête des Tabernacles : Vout., p. 960 ; Str., 2e vol., p. 680, 699. — L'aveugle de naissance : Vout., p. 972 ; Veith., p. 148 ; Str., 3e vol., p. 95. — Le fermier d'iniquité : Vout., p. 985 ; Str., 2e vol., p. 631. — Le mauvais riche et Lazare : Vout., p. 986 ; Str., 2e vol., p. 634. — Discours de Jésus pendant la fête de la dédicace : Vout., p. 982 ; Str., 2e vol., p. 683. — Quand viendra le royaume de Dieu : Vout. p. 988 ; Str., 4e vol., p. 358. — Résurrection de Lazare : Veith., p. 153 à 162 ; Str., 3e vol., p. 154 à 186. — Entrée triomphante à Jérusalem : Veith., p. 339 ; Vout., p. 1002 ; Str., 3e vol., p. 288. — Le figuier maudit : Veith., p. 170 ; Vout., p, 1007 ; Str., 3e vol., p. 249. etc.

science perd jusqu'à son nom ; elle tombe dans le domaine des conjectures, des opinions variables de l'imagination, quelquefois des aberrations de la folie. Si l'exégèse rationaliste a respecté ces *devoirs imprescriptibles,* sans l'accomplissement desquels il n'y a pas *de droit,* nous osons soutenir que NON.

1° Son premier tort est d'affirmer toujours, quoiqu'on réfute sans relâche ses difficultés, et d'enlever elle-même leur principale valeur à tous ses travaux par de perpétuelles et manifestes contradictions. Nous ne pouvons donner de ce que nous avançons qu'une preuve bien générale et peut-être un peu sèche. Néanmoins, nous ne la croyons pas sans force.

Oui, Vater, de Wette, Hartmann, Bohlen, Watke, Gésénius, etc., ont eu le talent de rajeunir les objections de Celse, de Julien, de Porphyre et d'Hiéroclès contre le Pentateuque, et d'y ajouter de nouvelles difficultés philologiques. — Mais aussi, ce serait une justice à rendre enfin et une vérité à reconnaître, aucune de ces difficultés n'est restée sans réponse. Stolberg [1], Heeren [2], Jean de Muller [3], Luden [4], Wachler [5], Schlosser [6], Léo [7], Ideler [8], Molitor [9], Joseph Gœrres [10], Frédéric de Schlégel [11], Sack [12], Rosenmüller [13],

[1] *Histoire de la religion de Jésus. — Manuel de l'histoire ancienne.*
[2] *Histoire du commerce et de la politique des peuples de l'antiquité.*
[3] *Histoire universelle.*
[4] *Histoire de l'antiquité.*
[5] *Histoire de la littérature.*
[6] *Histoire universelle de l'antiquité.*
[7] *Instruction sur l'histoire universelle.*
[8] *Manuel de chronologie.*
[9] *Philosophie de la tradition.*
[10] *Fondation, formation de l'histoire universelle, dispersion des peuples.*
[11] *Philosophie de l'histoire.*
[12] *Apologétique chrétienne.*
[13] *Scholia in Pentateuchum.*

Iahn[1], Cellérier[2], Faber[3], et beaucoup d'autres ont défendu avec une science incontestable les droits de la vérité. Sans contredit, les travaux de Hengstenberg[4], de Hævernick[5], de Drechsler[6], de F. Ranke[7], de Schumann[8], de Kurtz[9], quoique protestants, sont des travaux particulièrement recommandables qui laissent loin derrière eux *l'Exposition de la Genèse* de Bohlen, le *Système épique* de de Wette, le *Rationalisme humanitaire* d'Ewald ou de Bertheau. Les études de Reinke, de Welte, de Haneberg, de Herd, ne perdent rien de leur force contre Gésénius pour être sorties de plumes catholiques.

De Wette et Grambert ont surpassé Spinoza dans leurs violentes attaques contre l'auteur des Paralipomènes, peu respecté par Cellérier lui-même. — Mais Dahler a montré que les objections de la critique étaient sans fondement[10]. Keil a soutenu la même thèse contre Grambert avec une science qui ne laisse pas place à la réplique[11]. Il combat aussi les opinions de de Wette et de Berthold sur la rédaction du premier livre d'Esdras. Poursuivant des difficultés semblables, Michel Baumgarten a défendu, dans un solide et substantiel volume, la véracité du livre

1 *Introductio in libros Veteris Fœderis.*
2 *Introduction à la lecture de l'Ancien Testament.— Esprit de la législation mosaïque.*
3 *Horæ mosaïcæ.*
4 *Die Authentie des Pentateuchs. — Christol. des Alt. Test.*
5 *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testam.*
6 *Die Einheit und Aechtheit der Genesis.*
7 *Untersuchungen ueber Pentateu.*
8 *Annotatio in Genesim.*
9 *Beitrag zur Vertheidigung u. Begründung der Einheit des Pent.*
10 *De Lib. Par. auctoritate atque fide historica.*
11 *Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integritæt des Buches Esdras.*

d'Esther[1]. Le même travail est une réfutation indirecte des témérités de Luther, de Grotius et des rationalistes qui éliminent le livre de Judith du canon des Écritures.

Il est vrai que le livre de Job a été attaqué de plusieurs manières. Sa réalité, sa véracité, son antiquité ont été mises en doute. — Mais qui oserait dire que Pineda[2], malgré son antiquité, Schultens[3], malgré sa prédilection exagérée pour les *arabismes*, Rosenmüller[4], malgré les réserves qu'il faut faire sur ses conjectures, n'ont pas résolu les difficultés de la plus minutieuse et de la plus sévère critique?

Les livres prophétiques surtout ont été l'objet de nombreuses attaques. Il est facile d'en comprendre le motif. Eichhorn, de Wette, Gésénius, Berthold, Hitzig particulièrement, Rosenmüller lui-même, ont mis tout en œuvre pour ébranler l'authenticité et l'intégrité des oracles d'Isaïe. Les vingt-sept derniers chapitres ont été l'objet d'une controverse plus vive. — Mais le commentaire si savant de Vitringa, les notes précieuses de Lowth, de D. Michaëlis, répondaient d'avance aux témérités de la nouvelle exégèse. Depuis, Piper[5], Beckhaus[6], Grève[7], Mœller[8], Kleiner[9], Iahn[10], les ont réfutées à différents points de vue. Hengstenberg[11] et

[1] *De fide libri Estheræ commentatio historico-critica.*
[2] *Commentarius in Job.*
[3] *Animadversiones philologicæ in Jobum.*
[4] *Schol. in Job.*
[5] *Integritas Isaïæ.*
[6] *Intégrité des écrits prophétiques de l'Ancien Testament.*
[7] *Ultima capita Jesaïæ.*
[8] *De Authentia oraculorum. Esaïæ*, c. LX, LXVI.
[9] *Ein kritischer Versuch des Alten Testa.*
[10] *Einleitung in das A. Test.*
[11] *Christologie.*

Hævernick[1] ont fait justice complète de toutes les objections philologiques de Gésénius et de Hitzig. C'est une discussion close.

Jamais on n'a mis en doute d'une manière bien sérieuse l'authenticité de Jérémie ni celle d'Ézéchiel. Les difficultés de Berthold et d'Eichhorn, les hésitations de de Wette, les réserves de Iahn ne regardent que les six chapitres ou même le dernier chapitre de Baruch. — Mais D. Michaëlis s'indigne contre lui-même de ses suppositions gratuites sur les Lamentations[2]. Kueper prend Jérémie comme point de départ pour venger le Pentateuque des vaines attaques de Bohlen[3]. Hengstenberg, avec sa lucidité, son bon sens et sa science, discute et venge les prophéties messianiques[4]. Iahn défend les cinq premiers chapitres de Baruch; Dereser les défend tous[5]. Il en est de même pour Ézéchiel. Œder, Vogel, Corrodi, n'ont attaqué que les neuf derniers chapitres. — Mais Eichhorn, Rosenmüller, Berthold, Gésénius, Winer, ont soutenu l'authenticité de tous les chapitres; de Wette affirme que cette authenticité est inattaquable[6].

Daniel, au contraire, a subi des coups plus violents qu'aucun autre prophète. Les arguments de la critique rationaliste, présentés d'abord par Eichhorn et Berthold, acceptés par Gésénius, Kirms, Rosenmüller et Bleek, ont été résumés avec force par de Wette et répétés une

[1] *Einleitung in das Alte Test.*
[2] Rosenmüller, *Scholia in Jerem.*
[3] *Jeremias librorum S. interpres atque vindex.*
[4] *Christologie.*
[5] Dans les notes dont il accompagne la traduction de la Bible dite de *Brentano.*
[6] De Wette, *Lehrbuch der hist. krit. Einleit.*, §§ 223 et 224.

troisième fois par Lengerke. — Mais d'abord, depuis les travaux de Bleek, il n'est plus un seul exégète qui n'attribue le livre de Daniel à un même auteur; Gésénius et Rosenmüller n'y trouvent pas de difficultés philologiques[1]. Hævernick et Hengstenberg[2], à la suite d'Iahn de Lüderwald, ont dépensé plus de force et de bon sens que jamais dans leurs ouvrages trop peu connus sur Daniel; les faibles répliques de Lengerke n'ont guère d'autre mérite que de reproduire sans cesse les mêmes chicanes. Le savant Münter a d'ailleurs parfaitement démontré la vérité des usages orientaux décrits par Daniel[3].

L'exégèse rationaliste a surtout contesté, parmi les petits prophètes, l'authenticité de Jonas et des six derniers chapitres de Zacharie. Winer, Adol. Grimm, Less, Hermann von der Hard, et, autant qu'aucun autre, Rosenmüller, n'ont vu dans le livre de Jonas qu'un symbole, un récit oriental, un apologue, un mythe phénicien ou grec sans fondement historique[4]. Les mêmes critiques, auxquels il faut ajouter de Wette, Eichhorn, Paulus, Flügge, se divisent sur le temps de la rédaction des six derniers chapitres de Zacharie. — Mais Piper, Lüderwald, Kœster, J. D. Michaëlis, et Hengstenberg, fournissent contre toutes ces attaques des armes nombreuses.

Le Nouveau Testament n'a pas été moins victorieusement défendu. Après l'*introduction* de David Michaëlis[5], les

[1] *Schol. in Dani. Procem.*
[2] *Die Authentie des Daniel.*
[3] *Relig. der Babylon.*
[4] *In Jon. prol.*
[5] *Introductio ad N. Testam.*

travaux de Olshausen sur la valeur des preuves extrinsèques[1], ceux de Hug sur l'examen des critiques internes[2], de F. Schmidt[3], de Lardner[4], de Paley[5], il a fallu l'audace de Strauss pour passer outre, et la savante patience de Kuhn, de Grülih, de Gelpke, de Sack, de Harless, de Klaiber, de Tholuck, d'Eschenmayer, de Sepp, pour renverser les objections du docteur de Tubingue.

Que serait-ce si, à ce tableau incomplet et insuffisant, nous ajoutions la longue histoire des contradictions incessantes et la peinture de la confusion inexprimable des affirmations de l'exégèse, et cela, non sur des points de théologie ou de philosophie d'une haute portée, l'existence d'une révélation, et, s'il n'y en a pas, la formation du récit biblique, mais sur les points les plus faciles, sur ceux qui entrent dans le domaine exclusif de la science et qui devraient, à ce titre, réunir tous les suffrages? Citons au moins quelques exemples.

« Demandez aux protestants, dit avec infiniment de raison M. l'abbé Meignan[6], à quelle époque a été écrit le Pentateuque? Lengerke répondra : Sous Ézéchias; Tuch, sous Salomon; Bleek, au commencement du règne de David; Stæhelin, sous Saül; Delitzsch, sous Josué. — Si vous voulez apprendre qui a composé les cinq livres, ils citeront vingt écrivains divers. » Éwald en fournit cinq; Délitzsch, qui le combat, en admet au moins *deux*. —

[1] *Die Echtheit*, etc. — Et: *Comment. über die Schriften des N. T.*
[2] *Einleitung in die Schriften des N. T.*
[3] *Historia et vindicatio canonis.*
[4] *The credibility of the Gospel history.*
[5] *A view of the evidences of Christianity.*, ou : *Tableau des preuves évidentes du Christianisme* (traduct. de l'angl., par Levade).
[6] *Les Prophéties messianiques,* p. 99 et suiv.

Comment il a été composé? Par la *juxtaposition* de différents mémoires originaux qui en font une vraie mosaïque, selon Eichhorn, Ilgen, Gramberg, et, mieux encore, selon Vater, Harteman; par la *rédaction uniforme* d'un seul rédacteur qui avait entre les mains un vieux récit embrassant l'histoire du monde, système de Tuch, défendu par Bleek, Stæhelin et Bertheau; par *la combinaison* et la réduction du travail de quatre auteurs remaniés par un cinquième, système d'Éwald.

Même confusion sur tous les autres points que touche la nouvelle exégèse.

Quand a été formé le canon des juifs? Avant les Machabées, selon Cellérier; après, et sans intention bien arrêtée, selon Bertholdt, de Wette, Bleek[1].

Plusieurs mains ont travaillé à la rédaction des livres d'Esdras, c'est évident, selon de Wette; non, selon Bertholdt, il n'y a d'une autre main que les six derniers chapitres du premier livre.

Est-il vrai que les vingt-sept derniers chapitres d'Isaïe, ou les trente-quatre derniers, selon Gésénius, ou même beaucoup plus, selon Eichhorn et de Wette, ne puissent être attribués au fils d'Amos, à cause de quelque diversité de style réelle ou prétendue? Oui, selon la plupart des exégètes rationalistes; non, répondent Grève et Augusti, sans compter les défenseurs ordinaires d'Isaïe, Hensler, Jahn, Kleinert, Hengstenberg, Mœller; au contraire, on remarque une *parfaite similitude* de style et de pensées. Combien de mains ont travaillé à cette *compilation?* Deux

[1] Hengstenberg, *Die Authentie des Daniel*, p. 238. — Cf. *l'Introduction* de Hævernick, et celle de Guerike.

seulement, disent Gésénius, Augusti, Dœderlein; trois, quatre, cinq et plus, soutiennent tour à tour Koppe, Eichhorn, de Wette; une seule pour les vingt-sept derniers chapitres, selon Gésénius; plusieurs, selon ses adversaires. Au moins il est sûr que les chapitres XIX et XXIII sont d'Isaïe, pense Gésénius; sûr qu'ils n'en sont pas, prétendent Eichhorn, de Wette, Koppe, Rosenmüller; il est encore sûr, reprend Gésénius, que les chapitres XXIV, XXV, XXVI, XXVII n'appartiennent pas à Isaïe; sûr au contraire qu'ils lui appartiennent, pensent Rosenmüller et les autres. Et quand ces différents morceaux ont-ils été composés? Avant, pendant, après la captivité? Confusion absolue. Comment se sont-ils trouvés groupés et acceptés sous le nom d'Isaïe? Par *similitude* du style (Augusti), par *fraude pieuse* ou par *confusion des rouleaux* (Hitzig), par *hasard*, croit Gésénius[1].

Longtemps il a été certain que les derniers psaumes avaient été composés à l'époque des Machabées. Ainsi pensaient Bertholdt, de Wette, Gésénius, Bleek. Puis l'assertion est devenue douteuse pour de Wette, incertaine pour Gésénius, enfin tout à fait fausse; et aujourd'hui tous les critiques, voire même Gésénius, de Wette, Eichhorn, et principalement Hassler, à qui on doit les meilleurs arguments sur ce point, ont reconnu que les prétendus *psaumes machabaïques* ont été rédigés du temps d'Esdras et de Néhémie.

Longtemps la science et l'autorité de saint Jérôme furent contestées. Mais Scaliger, en France, Carpzovius, Grotius, Drusius, Michaëlis, Griesbach, ont loué sans réserve les

[1] Hengstenberg, *Christol.*, t. I, 2e partie, p. 197.

travaux de l'illustre Père. Gésénius le choisit pour guide dans son *Lexicon manuale*, malgré les imperfections qu'il lui reproche; Rosenmüller, dans son grand Commentaire sur Isaïe; Fürst, dans sa *Concordantia*[1].

La confusion et les contradictions seraient beaucoup plus grandes, s'il fallait aborder la *pensée générale* des principaux passages de la Bible; par exemple, le IIIe chapitre de la Genèse : la dispersion des peuples, la prophétie de Jacob, de Balaam, de Moïse, de Nathan, de Job, les principaux chapitres d'Isaïe, ou seulement quelques faits du Nouveau Testament, ou quelques phrases des épîtres de saint Paul. Elles sont sans *mesure*, sans *nombre* et sans *moyen possible* de mettre un terme à l'anarchie, si on arrive à la signification propre des mots[2]. De toutes parts et sur tous les points, confusion et contradiction.

Descendons maintenant à quelque chose de plus intime.

2° L'exégèse rationaliste *suppose dans tous ses travaux sur les livres saints précisément ce qui est en question.* Dans la logique et la rigueur du mot, c'est un édifice sans fondement, un corps sans âme, second chef d'accusation. En effet :

On peut facilement établir une triple division dans les études rationalistes.

Il y a d'abord, et comme à l'extérieur, l'ensemble des difficultés accessoires, j'entends ces difficultés de textes, de

[1] Comment donc l'auteur de *l'Histoire générale des langues sémitiques* se permet-il de parler si légèrement de saint Jérôme? Il y a de quoi surprendre.

[2] Ceci prouve combien il est peu juste de s'appuyer de l'enseignement scientifique de l'Allemagne rationaliste. Y a-t-il un seul (je dis un seul) point de critique sur lequel deux savants rationalistes soient d'accord ? C'est douteux. Il y a donc en Allemagne de l'érudition, pas de *science*, encore moins *d'enseignement* scientifique.

chronologie ou même de philologie, qui mettent des bornes en mille endroits à la curiosité, mais qui ne sont pas faites pour étonner un esprit droit, et qui ne peuvent en aucune manière ébranler ni la vérité ni l'authenticité d'un livre. Sous ce rapport, l'exégèse rationaliste a deux fois tort de se flatter, puisqu'elle n'a fait très-souvent que renouveler des difficultés déjà connues sur lesquelles elle n'a jeté que de faibles lumières, et qu'ensuite ses propres contradictions, ses conclusions nulles ou impossibles, et les réfutations en ont montré la faiblesse. C'est une justice à rendre enfin et une vérité à reconnaître ; nous l'avons prouvé. Prétendre le contraire, c'est plus que supposer ce qui est en question, c'est nier ce que tout le monde admet.

En second lieu, derrière ces innombrables difficultés de détail, qui sont avant tout du ressort de la critique, il y a le champ des hypothèses pour expliquer d'une manière *naturelle* et, si l'on peut le dire, *normale,* les faits *miraculeux* de la Bible. Ici particulièrement l'exégèse rationaliste s'est donné carrière. Hypothèse négative et railleuse, hypothèse allégorique, hypothèse mythique, hypothèse de fragments épiques, hypothèse naturaliste, hypothèse théurgique, hypothèse humanitaire, hypothèse, et toujours hypothèse. On en compte plus de vingt.

A quoi se réduisent les travaux de de Wette sur le *corps entier* des Écritures ? A PROUVER que les faits sont généralement des récits légendaires groupés autour d'un noyau historique? Non, certes, mille fois non ; mais à ACCOMMODER le récit biblique à l'hypothèse de l'exégète conçue *à priori.* A quoi se réduisent les travaux de Strauss ou de Paulus sur le Nouveau Testament? A PROUVER que le récit des

évangélistes est un récit mythique formé peu à peu? Non, encore une fois; mais à ACCOMMODER ce récit à l'hypothèse mythique. Et ainsi des autres systèmes. En présence des faits scripturaires, l'exégèse rationaliste les *suppose faux* en tout ou en partie; elle imagine ensuite une hypothèse pour expliquer d'une manière quelconque leur formation historique; et l'application de cette hypothèse au récit dans sa forme actuelle devient le thème obligé de tout le travail scientifique. Mais alors commence à paraître d'une manière évidente la supposition gratuite de la question fondamentale.

Vous imaginez, ô savants, des systèmes très-ingénieux pour expliquer de quelle manière le passage de la mer Rouge, la guérison de l'aveugle-né, les autres faits de la Bible, sont arrivés jusqu'à nous revêtus des caractères du miracle, de simples et de naturels qu'ils étaient dans l'origine, selon vous; mais ces systèmes ne peuvent avoir la moindre valeur tant qu'il ne sera pas prouvé que les *faits ne sont pas historiquement certains*. Là est la véritable question. La résurrection de Lazare, par exemple, est-elle *oui* ou *non* un récit historique? Les difficultés exégétiques que l'on rencontre dans l'étude des évangélistes sur ce point suffisent-elles pour ébranler l'autorité de tous les critères internes et externes qui en établissent la vérité? Si le fait est historiquement faux en tout ou en partie, c'est à la sagacité de l'interprète de choisir les conjectures plus ou moins heureuses qui en expliquent la formation; mais s'il est *vrai* et *réel* dans toutes ses circonstances, les conjectures deviennent complétement superflues; elles se brisent contre l'invincible autorité du fait. Il n'est pas possible à l'exégèse rationaliste

d'échapper à cette alternative. Les faits bibliques sont vrais et réels ou ils sont faux ; s'ils sont vrais et réels, il faut les admettre ; s'ils sont faux, prouvez-le. Or, on ne peut se lasser de le redire, au lieu de prouver ce point fondamental, l'exégèse rationaliste le suppose prouvé. Elle fait un paralogisme continuel.

Enfin, quand on a traversé la multitude des difficultés secondaires et qu'on a épuisé l'examen des hypothèses exégétiques, on arrive à la base de l'édifice, à la difficulté fondamentale, universelle, prodigieusement formidable. Non, certes, prétendent nos savants adversaires, nous ne supposons pas ce qui est en question ; loin de là, nos preuves sont invincibles. « Au point de vue philosophique, *le miracle ne saurait être admis.* » Dès lors, partout où des faits miraculeux sont racontés, on se trouve certainement en face d'éléments extrà-historiques. Tel est l'enchaînement de nos propositions : les faits scripturaires sont faux, et les hypothèses imaginées pour en expliquer la formation sont légitimes, parce que le miracle est impossible ou chimérique. Or, la Bible renferme un nombre considérable de ces faits. La critique doit donc les déclarer faux *à priori ;* son unique travail doit être de dégager le véritable élément historique de cette enveloppe légendaire.

Il n'y a pas, nous osons l'affirmer, un autre motif de nier l'authenticité des Livres saints. Qu'on lise toutes les difficultés faites depuis l'origine du christianisme jusqu'aux derniers travaux de l'exégèse rationaliste ; qu'on examine toutes les objections que la mauvaise foi, l'hérésie, la science, les découvertes modernes ont soulevées pendant tant de siècles, il n'en sera que plus certain que la Bible est au-dessus

des atteintes de la critique la plus rigoureuse, — sauf en un point : elle renferme des faits miraculeux.

Les miracles sont philosophiquement impossibles ; donc ils sont des allégories, des fables, des événements naturels, des légendes, des mythes, concluent tour à tour Paulus, Gabler, Eichhorn, de Wette, et toute l'école rationaliste.

Les prophéties sont assurément le plus grand des miracles ; donc la rédaction des textes prophétiques de la Bible est toujours *postérieure* à l'accomplissement des événements dont ils parlent ; donc la prophétie de Jacob sur ses douze fils est postérieure au partage de la terre sainte, les prophéties de Daniel sont postérieures aux guerres d'Alexandre, et ainsi des autres. Au fond, Éwald, Heinrich, Vater, de Wette, Justi, Bohlen, n'ont pas d'autre argument contre l'authenticité des prophéties.

C'est donc ici vraiment qu'est l'âme d'une discussion sérieuse. Si les faits miraculeux sont de soi impossibles ou chimériques ; si, par cela seul, la critique a le droit et le devoir de les écarter, il est évident que la Bible entière perd son autorité ; elle n'est plus qu'une collection de légendes dont l'heureuse fortune a trompé le genre humain. Au contraire, si les faits miraculeux sont possibles, s'ils sont reconnaissables, il est évident que l'exégèse rationaliste croule tout entière ; il n'en reste, comme dans tous les temps, que les difficultés extérieures peu sérieuses. C'est un véritable duel à mort. Les faits miraculeux sont possibles *oui* ou *non ;* s'ils le sont, nullité évidente de l'exégèse rationaliste ; s'ils ne le sont pas, nullité évidente de la Bible comme livre historique. Il n'y a pas de milieu possible. Si haut qu'on s'élève dans les vues théoriques sur les Livres

saints, si loin qu'on se perde dans le champ des hypothèses, si profondément qu'on descende dans l'étude des difficultés intrinsèques, on trouve partout la question du miracle ou du surnaturel. Elle demande avant tout une solution pressante, frappant d'une nullité irrémédiable les travaux qui n'osent ou ne veulent pas l'aborder.

La théologie catholique l'a toujours compris ainsi. La possibilité du miracle, les caractères évidents du miracle, la force probante du miracle, les moyens infaillibles de distinguer les vrais miracles des miracles apparents, ce sont là des questions aussi profondément examinées que solidement résolues. En est-il de même de l'exégèse rationaliste? Trouve-t-on dans les travaux si nombreux et d'ailleurs si savants qu'elle a produits un seul mot sur une question d'où dépendent toutes les autres? Non, pas un. Il est humiliant de l'avouer, mais il en est ainsi.

Par conséquent, de quelque côté qu'on se tourne, on ne trouve auprès de tant de défenseurs ou plutôt de contempteurs de la raison, ni la pure lumière de la vérité, ni la marche sûre de la logique, ni même les premiers éléments d'une discussion savante. On peut hardiment opposer une double dénégation à toutes les assertions de Gésénius, de Bohlen, de de Wette et des autres sur chacun des faits de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Devant la chute de l'homme, le paradis terrestre, l'âge des premiers patriarches, la tour de Babel, la vocation d'Abraham, le Sinaï, etc., etc., ils écrivent : *récit mythique;* mais c'est là même ce qu'il faut prouver. Pressés de descendre sur ce terrain, oui, sans doute, répondent-ils, tous ces faits sont *mythiques,* puisqu'ils sont miraculeux et que le miracle est de soi ou impossible ou

indémontrable; mais, je le répète à mon tour, c'est encore là ce qu'il faut prouver. Supposer toujours et partout la question même, c'est notre second chef d'accusation contre l'exégèse rationaliste.

3° Le troisième montrera que son *point de départ* n'est pas moins contraire aux règles imprescriptibles d'une saine logique : *l'inconnu pour arriver au connu.*

Vainement on voudrait se le dissimuler, les travaux exégétiques aboutissent nécessairement à l'affirmation ou à la négation de l'authenticité des Livres saints, c'est-à-dire à l'affirmation ou à la négation du christianisme. Dans l'esprit et dans l'intention des nouveaux critiques, il n'est pas une de leurs difficultés qui n'aille jusque-là.

Mais, quoi qu'on fasse, l'histoire du christianisme est, si l'on peut parler de la sorte, une formidable armée de faits qui s'échelonnent et se lient les uns aux autres depuis le moment où nous écrivons ces lignes jusqu'à Jésus-Christ, et depuis Jésus-Christ, sous une forme différente, jusqu'à la loi de Moïse et jusqu'au premier père du genre humain. Du moins, on ne peut en disconvenir, telle est la prétention du christianisme. Par son origine, il se perd dans la nuit des temps; par son existence actuelle, il est au milieu de nous; nous le voyons, nous le touchons, il remplit les villes et les royaumes; il est à la fois la lumière, la force et la vie de l'humanité entière; il est nous-mêmes.

Dès lors il y a deux points de départ totalement différents dans l'étude du christianisme en général et des faits bibliques en particulier.

On peut remonter de ce qui est aujourd'hui vérifié, constaté, soumis à la discussion sévère de la critique, à ce

qui était hier, et, de siècles en siècles, à ce qui était dans l'origine ; c'est marcher du connu à l'inconnu, du certain à l'incertain. On peut, au contraire, par un effort de l'esprit, s'isoler de la réalité des faits qui nous touchent et prétendre porter la lumière tout d'abord dans l'éloignement et les mystères des premières origines, pour ensuite juger ce qui est actuel ; c'est évidemment prétendre marcher de l'inconnu au connu, des ténèbres à la lumière.

Le récit de la chute de l'homme comme nous le trouvons dans le troisième chapitre de la Genèse et, en général, les récits de l'Ancien Testament, même les récits miraculeux, sont-ils historiques oui ou non ? En franchissant par la pensée des milliers de siècles, en effaçant d'un trait de plume toute l'histoire contemporaine et toute l'histoire humaine, on peut bien, à l'aide de quelques rapprochements superficiels, découvrir ce qu'on est convenu d'appeler des signes mythiques ; mais si *Jésus-Christ est Dieu* ou seulement *l'envoyé de Dieu,* et s'il affirme de l'infaillible autorité de sa parole les faits qu'une raison mal informée contestait ; mais si les faits du Nouveau Testament sont invinciblement prouvés, et s'ils supposent nécessairement les faits de l'Ancien ; mais si des faits semblables se reproduisent pendant toute la durée de l'Église, et s'ils supposent et expliquent avec une irrésistible évidence les faits du Nouveau et de l'Ancien Testament ; mais si l'Église elle-même est toujours au milieu de nous, fait immense, palpable, vivant, affirmant et démontrant à qui veut entendre les caractères de sa céleste origine, abritant sous le manteau de son autorité les faits du Nouveau et de l'Ancien Testament, et les éclairant de sa propre lumière, que deviennent les doutes timides, les assertions conjecturales,

les craintes hypothétiques de toute la critique rationaliste sur des faits isolés, accomplis il y a des milliers de siècles? Moins qu'une ombre devant la lumière du soleil.

Il fallait commencer par battre en brèche, s'il était possible, le fait immense de l'Église, de ses conciles, de ses traditions, de son histoire, de ses martyrs et de ses docteurs. A la ruine de ce premier point d'appui, il fallait ajouter la ruine de l'histoire évangélique, c'est-à-dire la ruine des Épîtres de saint Paul, des Actes des apôtres, des Évangiles de saint Jean, de saint Luc, de saint Matthieu, de saint Marc, sans excepter la ruine de tous les témoignages des historiens profanes. L'Ancien Testament disparaissait de lui-même. C'en était fait des prophéties, de l'histoire du peuple juif et des origines de l'humanité.

Au lieu de suivre cette marche, la seule, il faut bien le remarquer, qui soit logique pour l'attaque, la seule qui puisse produire des résultats certains, on a commencé par mettre en doute l'authenticité du Pentateuque et des prophéties, non pas que ces livres présentent aucun caractère historique et exégétique de non-authenticité, mais uniquement parce qu'ils renferment un récit miraculeux ou prophétique, seul motif des négations rationalistes. On a refusé de voir que les dix-huit cents ans d'existence du christianisme sont le point d'appui de toute recherche ultérieure, et qu'à la rigueur, ainsi que de Wette est obligé d'en faire l'aveu dans son Commentaire sur saint Jean, les Épîtres de saint Paul, l'histoire véridique des voyages de l'apôtre, l'existence, la foi, les traditions des premières Églises chrétiennes, sont un point d'appui suffisant à la critique de l'histoire évangélique. Pareils à d'infatigables et

malheureux pionniers, les exégètes rationalistes ont creusé *au hasard* d'immenses catacombes pour chercher les fondements du christianisme, et, ne trouvant que le vide, ils ont dit : « Il n'y a rien. » — Sortez de vos souterrains, et regardez l'édifice au grand jour ; seulement alors, s'il reste des doutes, vous pourrez en sonder les bases.

4° Le quatrième chef d'accusation va mieux dévoiler encore la faiblesse intrinsèque de tous les travaux rationalistes. Une comparaison le mettra dans tout son jour.

Si, par impossible, pendant que les savants de l'Europe, au prix de tant de fatigues et de tentatives infructueuses, essaient de retrouver quelques lambeaux de l'histoire primitive de l'Égypte et de l'Asie, tout à coup un contemporain de la vieille civilisation de Memphis ou de Babylone reparaissait et leur expliquait la langue, les mœurs et la religion de ces âges reculés, avec quel empressement n'écouteraient-ils pas sa parole ? avec quelle impatiente curiosité n'attendraient-ils pas de lui le déchiffrement des caractères cunéiformes, la vérification de la lecture des hiéroglyphes et de la chronologie égyptienne, l'exposition des mœurs primitives ? Nous pouvons même presser la comparaison ; elle n'en sera que plus vraie. Si, par une impossibilité plus grande, tout à coup, au lieu des tertres déserts de Ninive, de Babylone et de Thèbes, et de quelques rares débris de vieux monuments, le peuple lui-même reparaissait dans son originalité primitive ; si, par enchantement, on trouvait les villes repeuplées, les bibliothèques ouvertes, les chaires occupées, l'histoire faite et contrôlée jour par jour, heure par heure, je le demande, quel rôle pourrait jouer le savant européen ? Aucun autre, croyons-nous, que

d'écouter, de consulter, tout au plus de juger au tribunal de la raison et du bon sens. On ne pourrait en aucune manière qualifier son outrecuidance s'il prétendait s'isoler complétement de ces peuples, de leurs bibliothèques et de leurs savants, et recomposer à lui tout seul, dans le secret de son cabinet, l'économie de leur civilisation. Et s'il posait en principe cet isolement absolu, s'il le regardait comme un progrès de la science et une prérogative de sa raison, il serait bien difficile de ne pas croire à quelque folie.

Telle est cependant la prétention de l'exégèse rationaliste dans l'étude des Livres saints. Oui, les Juifs, les mêmes qui ont habité l'Égypte et Babylone, sont au milieu du monde avec leur loi depuis *trois mille ans;* les chrétiens, leurs frères, depuis bientôt *deux mille ans;* les livres de leurs docteurs et des interprètes de la Bible remplissent les bibliothèques; il n'est pas un texte, pas un *iota* qui n'ait été discuté contradictoirement et qui ne le soit chaque jour. Sauf en un point, les Juifs et les catholiques de toutes les époques n'ont qu'une voix sur tout ce qui peut avoir une importance dogmatique, morale ou même historique. Les premiers Pères de l'Église, les docteurs de tous les siècles, les conciles de toutes les époques donnent invariablement le même sens à tous les passages principaux. Et cet accord invariable et universel existe sur un livre qui renferme avec les annales du monde les vérités les plus hautes et la morale la plus pure. Le premier devoir dicté par la raison et par le bon sens dans l'interprétation de ce livre, serait de prêter l'oreille à cette voix des siècles, d'interroger ces docteurs qui se succédèrent sans interruption et viennent d'époque en époque ajouter le poids de leur autorité à l'autorité de leurs

prédécesseurs. Autant il serait insensé de prétendre refaire l'histoire des anciens peuples *à priori*, en dépit de toutes leurs traditions et de tous leurs monuments, autant et plus il serait vraiment insensé de vouloir interpréter la Bible en dépit des traditions juives et surtout chrétiennes. Qu'on les soumette à l'examen d'une juste critique, soit, c'est un droit et souvent un devoir; mais d'abord qu'on les écoute.

Or, ne pas les écouter, ne tenir absolument aucun compte de la tradition chrétienne, encore moins de la tradition juive, avoir pour non-avenue cette voix unanime et solennelle de trente siècles qui assigne la même interprétation aux mêmes paroles, c'est la prétention de l'exégèse rationaliste. Disons mieux : c'est à la fois et son crime et sa folie.

Ce n'est pas tout. Il n'est pas de livre qui ne soit composé sous une inspiration particulière, qui n'ait un but, qui ne se développe d'après un plan, qui ne soit l'expression d'une idée fondamentale. C'est l'Énéide, c'est l'Iliade, le Rig-Véda, le Coran ou le Discours sur l'Histoire universelle. Cette idée-principe, le sens et pour ainsi dire la couleur locale de l'inspiration primitive, est un guide nécessaire pour l'intelligence du livre. Que devient l'Énéide sans Énée, l'Iliade sans la guerre de Troie, le Coran sans Mahomet, une histoire de France sans la France? une impossibilité. Mais, plus qu'aucun autre, la Bible prise dans son ensemble révèle une idée-principe, le développement d'un plan. Il est évident que le peuple juif n'a qu'une espérance et son histoire qu'un but : le Messie qui doit venir. Il l'est encore plus que les chrétiens n'ont qu'une foi et le Nouveau Testament un héros : le Messie qui est venu.

A tort ou à raison, l'idée messianique est l'idée-principe de la Bible; elle en est le commencement, le milieu et la fin. Sans elle, la Bible devient un livre clos, un livre absolument nul et impossible. L'exégèse rationaliste va donc au moins la conserver et s'en servir comme d'un fil conducteur qui l'empêchera de faire fausse route? Nullement. Accepter cette idée, c'est accepter la suite des idées dont elle est le nœud : la chute primitive, la réparation, et, pour tout dire en un mot, l'intervention directe de la divinité dans le gouvernement du monde, le miracle, le surnaturel. Mais ce serait se détruire de ses propres mains. Plutôt mentir à l'évidence, plutôt nier le judaïsme et le christianisme en bloc, plutôt poser en principe que la contradiction même est le signe de la vérité, — et l'exégèse rationaliste écarte du Pentateuque, des prophètes, du Nouveau Testament, des Épîtres de saint Paul, l'idée-principe, fin et lumière de tout, et, à plus forte raison, *la personne* de celui dont il est dit cependant *qu'il était hier, qu'il est aujourd'hui, et qu'il sera dans tous les siècles*. Il n'est pas possible d'imaginer un mépris plus audacieux des règles élémentaires de la critique.

Aussi, dans la plupart des cas, l'exégèse rationaliste est-elle impuissante à conclure dans ses recherches. Deux faits exprimés par deux mots, les plus importants de la Bible, le prouveront abondamment.

Moïse commence le Pentateuque par cette parole : *In principio Deus creavit cœlum et terram*. Quel est le sens précis et exact de cette phrase ou simplement de ces mots *in principio creavit* (berechit bara)? Là est véritablement toute la doctrine biblique sur la création. Le monde est-il éternel? est-il increéé? est-il l'œuvre libre de la toute-puissance

de Dieu? Vient-il de Dieu par création, ou émanation, ou formation? Il y a entre chacune de ces expressions une incalculable distance. Si je consulte la tradition constante, universelle des juifs et des chrétiens; si, à l'aide de cette lumière, je rapproche et je compare les autres passages semblables, les doutes s'évanouissent, et le dogme de la création se trouve clairement renfermé dans les paroles de Moïse. Hors de là toute conclusion est impossible: demandez plutôt aux philologues les plus habiles de l'Allemagne protestante, qui montrent en ce point une regrettable hésitation[1].

L'autre fait est encore plus important : *Et Verbum caro factum est*. Il s'agit de déterminer la signification authentique de ces trois mots. Que veut dire l'évangéliste saint Jean? Si je consulte la tradition vivante et la tradition écrite de dix-huit siècles, la lumière se fait, et je retrouve à toutes les époques une affirmation précise. Privé de cette lumière, je pourrai, sans doute, faire de savantes dissertations sur l'histoire, l'origine, les transformations successives de chacun de ces mots; mais en définitive, j'ai besoin de savoir ce que

[1] M. Saisset tire d'une telle indécision cette éclatante conséquence contre l'exégèse rationaliste : « Vouloir fonder l'existence d'un grand dogme chrétien sur le mot *creavit* de la Bible, c'est donner une pointe d'aiguille pour base à un vaste édifice. » (*Revue des Cours publics,* p. 407.) Par conséquent, dirons-nous, vouloir fonder l'existence d'un grand dogme chrétien sur l'interprétation *individuelle* d'un texte quelconque de la Bible, c'est tenter l'impossible. Rien de plus vrai, et c'est pour cela que le protestantisme et l'exégèse rationaliste sont logiquement *impossibles*. Cet aveu est précieux. M. Saisset ne peut ignorer que les catholiques ne *fondent* aucun dogme sur la Bible; ils affirment, éclairés par la raison, par la tradition, par l'interprète vivant, l'Église, que les vérités révélées sont, *en partie,* contenues dans la Bible. Ils admettent comme vrais les points décidés, parce qu'ils disent et *prouvent* que l'Église est infaillible (et ils font en cela un acte de haute raison); pour les autres, ils ont la tradition, l'histoire, l'exégèse et la liberté. Bien entendu qu'à tous ces titres et à plusieurs autres nous pouvons affirmer la vraie signification de *bara,* qui veut dire *creavit,* et de *Eloïm,* qui, ici, veut dire *Deus*.

l'évangéliste *a dit et ce qu'il a voulu dire réellement* dans la circonstance présente. Il y a ici l'énoncé d'un trop grand mystère pour que je m'arrête à l'éclat trompeur d'une érudition stérile. Et je demande de nouveau que signifie *verbum?* que signifie *caro?* que signifie *factum est?* Or, jamais l'exégèse rationaliste n'a répondu, et l'on peut dire qu'elle est impuissante à répondre sans s'anéantir elle-même, ou sans fouler aux pieds et la tradition de dix-huit siècles et *l'idée-principe* de la Bible. C'est ainsi qu'appuyée sur le vide, prenant pour point de départ l'inconnu, *elle s'avance encore sans flambeau au milieu des questions les plus insolubles;* et c'est contre elle notre quatrième chef d'accusation.

5° Ajoutons un mot sur les résultats de l'exégèse rationaliste. Ce sera notre dernier chef d'accusation.

Au risque d'étonner beaucoup de lecteurs, nous ne craindrons pas d'affirmer que les résultats scientifiques et réels de l'exégèse contre la divinité du christianisme ou seulement contre l'authenticité des saints Livres, sont nuls jusqu'à ce moment. Une seule réflexion le prouve avec évidence.

En effet : Il faut réserver la question *du miracle*. Loin d'avoir été résolue ou attaquée victorieusement, elle n'a pas même été posée; et du moment qu'elle est posée, elle est résolue. Qui oserait sérieusement soutenir que le *miracle* est impossible à Dieu, ou que Dieu ne peut agir que par les lois connues de la nature, ou qu'il n'a pas de moyens certains de rendre évidente sa divine action? Par conséquent, tous les faits miraculeux de l'Ancien et du Nouveau Testament subsistent comme tels sans atteinte. Peut-être sont-ils faux? peut-être sont-ils vrais? Ils sont certainement faux si le miracle est impossible. Mais, s'il est possible, toute l'exégèse

s'en va nécessairement en fumée. Donc, résultat nul sur la question fondamentale : elle n'a pas encore été *abordée*.

Il faut aussi réserver la question des *hypothèses* exégétiques, soit parce que des hypothèses ne peuvent avoir de force démonstrative, soit, surtout, parce que, dans le cas présent, c'est-à-dire avant la solution de la question principale, elles ne peuvent être qu'un jeu brillant d'imagination. Sous ce rapport encore, résultat nul.

Reste l'ensemble des difficultés de textes, de chronologie, de contradictions apparentes, d'objections linguistiques, historiques, doctrinales, morales, naturelles, philosophiques ou autres, comme on les trouve dans les études scripturaires de tous les siècles et comme elles ont été présentées avec une nouvelle force et une rare érudition par l'exégèse rationaliste. Or, à ce point de vue, le seul auquel on puisse se placer dans l'état présent de la science, nous demandons hardiment où se trouve, dans n'importe quelle branche des connaissances humaines, cette objection *sérieuse et insoluble* dont la certitude scientifique inflige la honte du mensonge ou de la contradiction au livre divin. Cette objection, nous la demandons de toutes nos forces. Qu'on la produise au grand jour si elle existe. Nous l'avons cherchée partout, et partout nous avons trouvé le néant, ou plutôt un immense système d'attaque qui atteste, par la grandeur de ses ruines, la grandeur de la victoire.

Ainsi se vérifie de nouveau la parole du prophète : *L'iniquité s'est menti à elle-même*. Là où paraissent les désastres de l'exégèse rationaliste, c'est dans la raison et dans l'exégèse même. Leurs droits et leur honneur sont surtout en cause ; qu'on en juge :

Si l'exégèse rationaliste est vraie, en d'autres termes, si la Bible est un recueil de récits évidemment légendaires parce qu'ils sont miraculeux[1], depuis dix-huit cents ans le monde entier s'est grossièrement trompé en les tenant pour historiquement certains. Origène, saint Jérôme, saint Augustin, saint Thomas, Leibnitz, Bossuet, pour ne citer que les plus grands génies, ont erré, non dans quelques points difficiles d'histoire ou de philosophie, mais dans les premiers principes mêmes de la raison ; car, ce *miraculeux* qui ne peut pas exister, ils l'ont vu à chaque page de la Bible, ils l'ont admis comme invinciblement démontré quoiqu'il soit impossible. Les intelligences les plus puissantes d'une longue série de siècles convaincues d'avoir manqué de bon sens ! Premier attentat de la nouvelle exégèse contre la raison : elle découronne les plus illustres représentants de la raison même.

Si l'exégèse rationaliste est vraie, le christianisme est une œuvre humaine. Mais cette œuvre humaine, il faut l'avouer, est au moins la plus admirable que l'imagination ait jamais pu concevoir. C'est bien jusqu'à présent le chef-d'œuvre du génie de l'homme, la plus étonnante conception de son esprit, le produit le plus glorieux de son intelligence. Qu'est-ce donc que travailler à démolir pièce à pièce ce magnifique édifice qui, disparaissant, emporterait avec lui la lumière et le bonheur de l'humanité ? C'est outrager la raison en outrageant la plus incomparable de ses œuvres. Second attentat.

Si l'exégèse rationaliste est vraie, l'histoire des Juifs

1 Nous prions instamment le lecteur de ne pas perdre de vue que c'est la seule raison de nos adversaires.

jusqu'à Jésus-Christ, l'histoire de Jésus-Christ, des apôtres, de l'Église et des saints, est fausse, et, par une conséquence inévitable, toute base manque à l'histoire humaine, quelle qu'elle soit. Il est superflu de le démontrer. Troisième attentat de l'exégèse contre la raison : elle brise toute l'économie et même toute la certitude de l'histoire.

Si l'exégèse rationaliste est vraie dans ses conséquences, c'est qu'elle est vraie dans les moyens qu'elle emploie. Il est donc certain que, pour trouver la vérité, il faut *supposer ce qui est en question, — partir de l'inconnu pour arriver au connu, — marcher sans aucun égard à l'histoire, aux traditions, aux monuments, — remplacer les preuves par les hypothèses, la lumière de la vérité par le système des contradictions, — et néanmoins affirmer toujours;* car c'est ainsi qu'elle procède, c'est la nouvelle méthode qu'elle préconise. Quatrième attentat de l'exégèse contre la raison : elle détruit toute l'efficacité de son exercice en faussant tous ses moyens de recherche.

Si l'exégèse rationaliste est vraie, il faut nécessairement reconnaître ou que toute vérité morale, historique et même métaphysique, est indémontrable, attendu qu'aucune d'elles n'est environnée d'autant de lumière que la divinité du Christ, — ou que la raison, libre des lois de la logique, a le droit de se soustraire à l'évidence d'une démonstration. Cinquième attentat de l'exégèse contre la raison : elle lui signifie son impuissance en face d'une vérité quelconque; elle la brise dans les conditions les plus indispensables de son existence : la logique.

Enfin si l'exégèse rationaliste est vraie, il n'y a plus de providence dans le gouvernement du monde, plus de Dieu

personnel, de qui tout relève et à qui tout se rapporte, plus de liberté ni de personnalité humaines ; et c'est ici le plus extravagant attentat de l'exégèse contre la raison : elle l'anéantit jusque dans sa nature la plus intime, et, avec elle, l'homme, le monde et Dieu même.

Après tout, la raison est logique ou elle ne l'est pas. Si elle ne l'est pas, il faut se voiler la tête ; si elle l'est, il faut la suivre *jusqu'au bout,* selon ces mémorables paroles de M. Augustin Thierry, éclairé par le malheur : « L'office de la raison est de nous démontrer que Dieu a parlé aux hommes par Jésus-Christ ; et, une fois ce grand fait démontré par l'histoire, la raison n'a plus droit de discuter, son devoir est d'apprendre par l'Évangile et par l'Église ce que Dieu a dit et de le croire ; c'est le plus noble usage qu'elle puisse faire de ses facultés. »

Les résultats de l'exégèse rationaliste sont plus attentatoires encore à la véritable exégèse. Ce que nous avons dit le prouve surabondamment.

Mais de plus, et en faisant toutes les réserves que commande la justice ou la charité, qui a dépensé et fait dépenser tant de veilles pénibles à ces travaux négatifs et *impossibles,* condamnés d'avance à la stérilité, et que l'on peut si légitimement comparer aux vaines attaques de Hardouin contre l'Énéide, ou aux attaques plus vaines encore de Tunstall, de Markland, de Wolf, contre l'authenticité des discours de Cicéron? l'exégèse rationaliste. Qui a arrêté les travaux *positifs* auxquels le concile de Trente avait donné un si grand élan, et que l'école *scripturaire* contribuait à développer par une opposition raisonnable et forte? l'exégèse rationaliste. Qui surtout a *rapetissé* et presque *annulé* la

critique en la réduisant à n'être plus qu'une sorte de statistique équivoque de lettres et de mots, et en ne tenant plus aucun compte des lois de la tradition ou de l'histoire, du cœur ou de la raison de l'homme? l'exégèse rationaliste[1]. Qui a substitué à ce principe : que la raison a le droit d'examiner et de discuter jusqu'au scrupule les preuves de la divinité du christianisme et le devoir de se soumettre si ces preuves sont invinciblement convaincantes, ce *paradoxe orgueilleux et désespéré* : que, *même alors,* la raison conserve le droit, le droit contre Dieu, de rester indépendante, ou, au moins, qu'elle peut, *à priori,* se refuser à entendre parler de l'intervention spéciale de Dieu dans la conduite de l'homme? l'exégèse rationaliste.

C'est pourquoi, en nous résumant, nous croyons qu'il n'y a pas et qu'il aura jamais d'œuvre d'exégèse purement

[1] « Depuis vingt-cinq ans, s'écriait naguère un savant professeur de Munich, le docteur Reingseis, j'ai témoigné mon mépris pour la raison et pour l'exégèse ainsi entendues, et je n'ai cessé de regarder comme l'unique moyen de nous préserver de la confusion des esprits la raison universelle, c'est-à-dire l'Église catholique. Ouvrez certains ouvrages matérialistes des temps modernes, et voyez l'orgueil immense qui s'y révèle et qui n'a son égal que dans l'esprit de suffisance et de tyrannie du paganisme de l'antiquité réchauffée par ses nouveaux apôtres, les humanistes et les philologues en opposition avec le progrès véritable et *sui generis* des sciences chrétiennes. Au lieu d'une marche en avant, c'est en arrière qu'on a marché. »

Une personne des plus compétentes, parfaitement à même de porter un jugement sur les conséquences du rationalisme en Allemagne, qu'elle habite depuis longtemps, nous écrivait en décembre 1855 : « Parmi toutes les maladies qui désolent l'Allemagne, l'ignorance, mais une ignorance honteuse, tient la première place. Le peuple, quoique si bon et si porté par nature à comprendre et à pratiquer le christianisme, ignore les vérités capitales, l'existence et les attributs de Dieu, l'Église, l'incarnation, les sacrements. Il faut avouer que les savants mêmes se distinguent plutôt par une érudition mal entendue que par une science sérieuse. » Le docteur Meyer, de l'université de Berlin, écrivait à la *Revue des Cours,* 1855, p. 87 : « Ce que vous dites, par un sentiment de bienveillance excessive, du culte de la science elle-même, de la vigueur du mouvement scientifique, etc., tout cela est un peu idéalisé. L'amour de la science pour elle-même n'est plus guère qu'un beau rêve. »

rationaliste dont on ne puisse dire : Peut-être doit-on admirer dans ce travail des prodiges d'érudition, des matériaux immenses recueillis avec de persévérants labeurs ; mais à coup sûr,

1° La *logique* y manque : au lieu de prouver ce qui est en question, on le suppose prouvé.

2° La *méthode* y manque : au lieu de porter la lumière dans les ténèbres, on prétend faire de la lumière avec les ténèbres. On veut aller de l'inconnu au connu.

3° Toute vraie *direction scientifique y manque*. C'est l'imagination qui tient la plume ; ce n'est jamais la critique sévère du *texte tel qu'il est*, ni même du texte à la lumière de la pensée fondamentale de la Bible, encore moins de l'interprétation traditionnelle.

4° Les résultats sont *nuls* contre la Bible. Au fond, c'est l'exégèse, c'est la raison qui est attaquée aussi bien dans ses représentants que dans sa dignité, sa valeur, et même sa nature.

L'Allemagne protestante elle-même sent qu'il faut reconnaître ces vérités ; c'est le commencement de son salut[1].

[1] Une partie de ce travail ayant été imprimée en l'absence de l'auteur, il a pu s'y glisser des fautes dont il n'est pas responsable.

LA

MORALE PHILOSOPHIQUE

AVANT ET APRÈS L'ÉVANGILE

LA

MORALE PHILOSOPHIQUE

AVANT ET APRÈS L'ÉVANGILE.

Savoir d'où l'on vient et où l'on va, quel est le but et le dernier mot de la vie, quelles obligations y sont attachées et quel compte il en faudra rendre, ce n'est pas affaire de pure curiosité, mais une nécessité qui s'impose, bon gré mal gré, à tout esprit raisonnable et vraiment sérieux. Assurément, quand l'homme rencontre un maître qui lui enseigne ces choses, un guide qui lui montre le chemin et qui lui donne l'assurance de le mener à bon terme, il doit l'accepter de grand cœur, à moins qu'il n'aime mieux courir le risque de dépenser sa vie en pure perte et d'arriver à la dernière heure le cœur brisé, assailli de regrets, de remords et de trop justes alarmes.

Ce maître, ce guide est-il encore à trouver? Le christianisme dit non, et il en donne pour preuve cette longue suite de générations qui ont marché dans la paix, éclairées par la lumière de l'Évangile, soutenues, fortifiées par de célestes espérances, n'ignorant rien de ce qu'il importe à l'homme de connaître, et se reposant de tout sur la parole de Dieu. Le christianisme fait encore appel à l'expérience de chacun de nous, et il nous demande si ce n'est pas lui qui, dès le berceau, mit sur nos

lèvres le nom de Dieu et dans nos cœurs son amour; s'il est une vertu qu'il ne nous ait enseignée, un vice dont il ne nous ait inspiré l'horreur; s'il est un vœu légitime de notre nature auquel il soit resté sourd, et s'il ne nous a pas déjà donné des gages certains de l'entier accomplissement de ses promesses; il nous demande s'il a laissé planer sur nos destinées aucun de ces doutes terribles dont un seul suffit pour empoisonner toute une existence. On doit en convenir, si nous avons trouvé tout cela au sein du christianisme, nous n'avons plus besoin de chercher ailleurs; notre maître, notre guide, c'est Jésus-Christ, le Fils de Dieu et le sauveur des hommes.

Mais tout le monde n'en convient pas, et si longue que soit l'expérience des siècles, si présente que soit celle que nous avons faite nous-mêmes, il est des hommes, et en assez grand nombre aujourd'hui, qui ne croient pas que la possession et les titres dont se prévaut à bon droit le christianisme soient suffisants pour mériter leur confiance; et ils sont tout disposés à regarder ces attributions de guide, de maître de l'humanité, comme dévolues à une philosophie, qui n'a pas encore fait ses preuves peut-être, mais qui les fera, ils s'en portent garants.

On travaille donc *à faire sortir la philosophie de l'enceinte des écoles* et à lui donner une plus grande *influence sur le gouvernement des âmes*[1], dans l'espoir de la voir bientôt se substituer entièrement au christianisme. A lui le passé, à elle l'avenir! La philosophie, qui ne recule pas, nous dit-on, finit toujours par s'établir et s'étendre[2].

[1] M. Jules Simon, *le Devoir,* 3e édition, préface.
[2] *Le Devoir,* p. 419.

Certes, cela vaut la peine d'y réfléchir, et pour ces philosophes, et pour nous. Pour eux d'abord, parce que c'est une terrible mission que celle de gouverner les âmes, même lorsqu'on y est appelé d'en haut, à plus forte raison lorsqu'on n'a reçu que de soi-même cette mission, lorsqu'on court le risque, en pénétrant dans le sanctuaire de la conscience, de n'y apporter que le trouble, l'obscurité et les plus amères déceptions. Pour nous aussi, sujet de graves réflexions. Comment ne pas trembler lorsqu'on voit ceux qui prétendent marcher à la tête de l'humanité ignorer eux-mêmes la voie?

« Je suis la voie, et la vérité, et la vie[1], » a dit Jésus-Christ; c'est une de ces paroles qui ne passent point. Par un bienfait ineffable et qui ne nous était dû à aucun titre, nous sommes appelés à contempler Dieu face à face, non tel que la raison peut le concevoir, auteur et maître souverain de tout ce qui existe, mais tel qu'il est en lui-même, tel qu'il se connaît, seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Or, ceci est tellement au-dessus de notre nature, que ni les lumières de notre entendement, ni les forces de notre volonté, abandonnées à elles-mêmes, ne peuvent y atteindre, et c'est ce que nous nommons, pour cette raison, la fin surnaturelle de l'homme. Pour nous élever jusqu'à lui, il a fallu que Dieu s'abaissât jusqu'à nous. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire qu'il possède comme Fils unique du Père[2]. Nul n'a jamais vu Dieu: le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous a raconté ce qu'il a vu[3]. Il

[1] Joann. XIV. 6.
[2] *Id.* I. 14.
[3] *Id.* I. 18.

n'y a donc qu'un seul médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme [1]. Avant de remonter au ciel, il a confié à son Église les instruments de notre salut, sa foi, ses sacrements, ses préceptes; et voilà pourquoi, hors le cas d'ignorance invincible, il n'y a point de salut pour quiconque n'est pas membre de cette Église.

La philosophie rationaliste n'admet pas l'ordre surnaturel, sachant bien que ce serait abdiquer toutes ses prétentions, et ceux qui s'égarent à sa suite ne comprennent pas que Jésus-Christ est l'unique médiateur de Dieu et des hommes. Ils s'imaginent donc que la raison, laissée à elle-même, peut trouver sa voie; que l'homme, par ses propres forces, peut atteindre sa fin, erreur qui a pour conséquence de fausser entièrement la conduite de la vie. Comment éclairer ces esprits prévenus et les ramener à la vérité?

On peut y arriver de plusieurs manières. La plus simple, c'est de leur démontrer le fait de l'établissement du christianisme et son caractère divin. Lorsqu'il est une fois prouvé que Dieu a parlé, personne, évidemment, ne conserve le droit de ne pas croire à sa parole. Mais pour accepter les preuves historiques du christianisme, pour les étudier, pour les peser sérieusement, il faut avoir conscience, jusqu'à un certain point, de l'insuffisance de sa raison, et sentir le besoin d'une lumière plus parfaite qui éclaire l'homme sur sa destinée et sur ses devoirs. Cette insuffisance de la raison, la raison peut la constater elle-même. Si elle est de bonne foi, elle s'avouera qu'elle n'a pas tout ce qu'il faut pour guider l'homme ici-bas en vue de la vie future. Elle ne nous

[1] I *Tim.* II. 15.

montre ni un but assez certain, ni des moyens assez sûrs pour y arriver; ses preuves ne sont ni assez lumineuses, ni assez accessibles au grand nombre; d'ailleurs, elle n'exclut jamais entièrement le doute qui glace le cœur et paralyse la volonté.

Mais c'est surtout en présence du christianisme qu'elle est forcée de faire cet aveu. Que de vérités, à peine entrevues par elle, que le christianisme fait apparaître dans tout leur éclat! Vérités de l'ordre moral, vérités pratiques, dont l'homme, en aucun cas, ne saurait se passer, quand même il n'eût pas été appelé à une fin surnaturelle. Pour cet ordre de vérités, la foi est le complément de la raison. Ce que la raison devine ou démontre laborieusement, la foi le met en pleine lumière; ce qui était réservé aux esprits élevés et savants, elle en fait le domaine de tous, et elle apporte à la conscience les motifs les plus pressants d'éviter le mal et de faire le bien, car elle a *les paroles de la vie éternelle*.

Tel est donc notre but: montrer que la raison ne se suffit pas, et qu'elle a toujours lieu de se défier d'elle-même quand il s'agit de se prononcer sur ces grandes questions qu'il est impossible d'écarter, et qui sont pour nous d'un souverain intérêt, notre origine, notre fin dernière, nos devoirs, les moyens d'arriver au terme de la vie heureuse; toutes choses que nous ne pouvons bien connaître si Dieu ne nous appelle, des ténèbres, à son admirable lumière[1].

C'est ce qui résultera de l'étude que nous allons faire de la morale philosophique à deux époques bien distinctes, avant l'Évangile et après l'Évangile. La morale philosophique

[1] I. *Petr.* II. 9.

avant l'Évangile nous apprendra ce que peut la raison par elle-même, privée, ou peu s'en faut, des lumières de la révélation ; et la morale philosophique après l'Évangile nous apprendra ce que peut la raison aidée de ces mêmes lumières, bien qu'elle fasse profession de s'en passer. Comparée ainsi à elle-même, en deux situations bien différentes, la raison nous donnera la mesure de ses forces.

Entre les philosophes moralistes il a bien fallu choisir, et j'ai dû m'arrêter aux plus honnêtes et aux plus sensés, qui sont en général les moins systématiques. Si mes lecteurs se placent au même point de vue, je pense qu'ils ne désapprouveront pas mon choix.

Cicéron, vers l'an 45 avant Jésus-Christ, et l'année même qui précéda sa mort (il était alors âgé de soixante-trois ans), a réuni dans un ouvrage très-connu, intitulé *des Devoirs*, les fruits de sa longue expérience, de ses méditations, de ses immenses lectures et de ses entretiens avec les philosophes les plus distingués de toutes les écoles de son temps. Ce traité, qui passe à bon droit pour le plus dogmatique et le plus complet de tous ses écrits philosophiques, était destiné au jeune Marcus, qui étudiait alors à Athènes sous Cratippe; c'est assez dire que nous y trouverons toute la gravité, toute l'autorité d'un père qui enseigne à son fils la science difficile de la vie. Remarquons d'ailleurs que la morale, introduite par Socrate dans les écoles de la Grèce, après avoir subi l'épreuve de la controverse, à l'Académie, au Lycée, au Portique, avait enfin trouvé pied et rencontré un fond solide dans le caractère romain, en sorte qu'elle atteignait alors son entier développement dans les conditions les plus favorables. Toutes ces raisons nous déterminent à concentrer

notre attention sur l'ouvrage de Cicéron. Voilà pour l'antiquité.

Parmi les modernes, notre embarras est moindre encore. L'éclat d'une couronne académique, le succès de plusieurs éditions, un mérite réel et peu contesté, autant de titres qui désignent à notre choix le livre du *Devoir* de M. Jules Simon. C'est dans ce livre et dans celui de la *Religion naturelle*, où l'auteur a souvent complété sa pensée, que nous voulons étudier la morale philosophique après l'Évangile.

Nous partirons donc de Cicéron pour arriver à M. Jules Simon, et nous repasserons plus d'une fois de l'un à l'autre, pour les expliquer, pour les compléter l'un par l'autre. Sur notre route, nous rencontrerons parfois les docteurs de l'Église; nous voulons aussi les interroger, ne fût-ce que pour savoir ce qu'ils doivent aux anciens philosophes et ce que leur doivent les modernes. Et par rapport à ce dernier point, signalons tout d'abord un fait général.

Autrefois, les vérités de l'ordre naturel, longuement élaborées par les philosophes, passaient des mains des païens en celles des chrétiens, en s'épurant et en se dégageant des erreurs auxquelles jusque-là elles avaient été mêlées. Rien de plus légitime, observe saint Augustin; c'est ainsi que les Hébreux emportèrent d'Égypte, pour les faire servir à la décoration du sanctuaire, les vases d'or que ces infidèles avaient ciselés, mais dont le métal était sorti des mines de la divine providence. Nous ne sommes plus aux premiers siècles de l'Église, et le train des choses est tout autre aujourd'hui. C'est la philosophie qui, à son tour, s'enrichit des dépouilles du christianisme, et les vases d'or, purifiés, retournent aux mains des Égyptiens.

Ces représailles sont-elles justes et honorables de tout point, et la vérité, qu'on prétend servir, y gagne-t-elle? C'est ce que nous aurons à examiner. Que serait-ce si, de compte fait, il se trouvait que la philosophie, malgré cette habile tactique, n'est pas encore en mesure de remplacer le christianisme, même sur ce terrain de la morale purement naturelle?

I

J'en crois Cicéron lorsqu'il dit : « Ce n'est pas d'hier que je fais de la philosophie; bien jeune encore, je me suis adonné à cette étude avec beaucoup d'ardeur, et même alors qu'il y paraissait le moins, je m'en occupais plus que jamais. On peut s'en convaincre par mes discours, qui sont remplis de pensées philosophiques; par mes intimes liaisons avec les plus savants hommes, qui furent de tout temps l'ornement de ma maison; par les grands maîtres qui m'ont formé : Diodotus, Philon, Antiochus, Posidonius[1]. » Rendons-lui le témoignage qu'il réclame et reconnaissons dans le grand orateur, dans le glorieux consulaire, le disciple émérite de l'Académie et du Portique. Si cela ne ressemblait trop à de l'ironie, on s'applaudirait des loisirs qui lui furent laissés après la bataille de Pharsale et la mort de Pompée, loisirs dont il ne dira pas comme Virgile : *Deus nobis hæc otia fecit,* et sans lesquels pourtant nous n'aurions très-probablement ni les *Académiques*, ni les *Tusculanes*, ni les trois livres *de la Nature des Dieux,* ni enfin ce beau traité *des Devoirs,*

[1] *De natura Deorum,* l. I, c. III.

qui couronne dignement la série de ses écrits philosophiques. On le conçoit, et le présent devient un excellent commentaire du passé, après une existence embellie par tous les triomphes de la parole, le silence de la tribune devait lui peser. Il ne faut donc pas s'étonner des regrets qui l'accompagnent dans sa solitude et qu'il exprime en plusieurs endroits de cet ouvrage. Tant que la république a été gouvernée par les hommes qu'elle s'était choisis elle-même, il lui a, dit-il, consacré tous ses soins et toutes ses pensées; mais lorsque tout a été soumis à la domination d'un seul, que les conseils et l'autorité ont perdu toute influence, il n'a voulu ni rester en proie au chagrin qui l'eût consumé s'il n'y eût résisté, ni se livrer à des plaisirs indignes d'un homme sage. Et comme son esprit ne pouvait souffrir l'inaction, il l'a reporté aux études de ses premières années, persuadé que le moyen le plus honnête de faire diversion à ses peines était de se tourner de nouveau vers la philosophie [1].

Mais de ce que le traité *des Devoirs* a été composé à cette époque de repos forcé, à la veille des *Philippiques,* dont les orages s'amassaient dans son sein, il ne faudrait pas conclure que le chagrin a fait ici l'office de la sagesse en dictant des leçons de philosophie. Non, tout y annonce au contraire la plus grande sérénité d'âme, la raison la plus libre et la plus dégagée, et sans quelques traits acerbes contre la mémoire de César, on pourrait hésiter sur la date, qui nous est d'ailleurs connue par l'histoire.

Au reste, nous laissons de côté, comme étrangers à notre

[1] *De Officiis,* l. II, c. I; l III, c. I.

but, les passages trop fortement empreints de sentiment personnel, pour ne recueillir, pour n'étudier que les mâles doctrines stoïciennes telles que Cicéron pouvait les présenter, rehaussées de platonisme, tempérées par le bon sens d'un homme mûri dans les affaires et dans les réalités de la vie.

Si nous parlons de doctrines stoïciennes, ce n'est pas seulement parce que telle était la philosophie morale préférée par Cicéron, mais aussi parce que le fond sur lequel il travaillait était emprunté à un stoïcien, Panétius de Rhodes, l'ami et le maître de Scipion l'Africain. Fort peu exclusif d'ailleurs, il saura mêler à cette trame de belles pensées prises un peu de toute main. Il ne traduit pas, il suit librement son maître, et il a pris soin de nous en avertir. Nous avons remarqué qu'il destinait ce traité à son fils, qui étudiait alors sous Cratippe ; or, Cratippe était péripatéticien. Cicéron s'en souvient, et il ne manque pas de dire à Marcus : « Socrate et Platon sont également nos maîtres[1]. » Nouvelle preuve de cet esprit de conciliation qui était si bien dans ses habitudes et auquel il sera ici plus fidèle que jamais. C'est précisément ce qu'il nous faut, puisque nous ne cherchons pas un système, mais plutôt un résumé intelligent des plus saines doctrines morales de l'antiquité.

L'ouvrage se divise en trois livres, dont chacun traite d'une partie distincte de la morale : savoir, de l'honnête, de l'utile, et des rapports de l'honnête avec l'utile. Il y aurait beaucoup à dire sur cette division, et l'on pourrait

[1] *De Officiis,* l. I, c. I.

demander tout d'abord si l'utile, considéré en lui-même, est proprement l'objet de la morale. Nous réservons cette question, qui serait ici prématurée, et qui s'éclaircira dans la suite par le simple exposé de la doctrine de Cicéron.

Qu'est-ce donc que l'honnête? Chose difficile à définir et que tout le monde conçoit. Cicéron, qui avait promis cette définition, ne la donne pas, et cependant il arrive à son but par un procédé, ce semble, très-légitime. Il décrit la faculté qui nous élève à cette connaissance, la raison; — qui distingue, dit-il, l'homme de la brute, qui aperçoit l'origine et le progrès des choses, connaît leurs causes et leurs effets, compare leurs différents rapports, unit l'avenir au présent; la raison, qui rapproche l'homme de l'homme et donne naissance à la famille, à la société; la raison, qui excite l'homme à la recherche, à la découverte de la vérité, et par laquelle « tout ce qui est vrai, pur, simple, est on ne peut mieux assorti à sa nature. » Nul autre animal n'est frappé de la beauté, même visible; chez l'homme, la raison en fait passer l'image des yeux du corps à ceux de l'âme; et combien cette beauté ne lui semble-t-elle pas plus désirable encore dans l'ordre des choses morales? « Vous voyez, mon fils, conclut-il, vous voyez la forme et pour ainsi dire la figure de l'honnête, laquelle, si elle était sensible aux yeux, exciterait en nous, comme dit Platon, de merveilleux transports d'amour[1]. »

Certes, ce langage ne manque pas d'élévation, et l'on ne saurait dédaigner ces aspirations confuses vers la beauté

[1] *De Officiis*, l. I, c. IV et V. Nous employons, sauf quelques changements, la traduction publiée par M. V. Leclerc.

toujours ancienne et toujours nouvelle que saint Augustin, plus heureux, s'étonnait d'avoir pu si longtemps méconnaître. Par là aussi l'on comprend déjà que Cicéron fonde sa morale, non sur les choses changeantes et fugitives, telles que la passion ou les sens, mais sur l'immuable, mais sur cette raison souveraine dont la nôtre, malgré ses défaillances, est une participation et un reflet : ce qu'il a d'ailleurs exprimé en d'autres écrits, notamment dans son traité *des Lois*, où il définit admirablement la loi naturelle : *la raison suprême communiquée à notre nature*[1]. Par là, disons-nous, Cicéron réprouve la morale de l'intérêt, la morale du plaisir, et il se place, à un rang élevé, parmi les philosophes spiritualistes. Mais il faut redescendre de ces hauteurs, il faut toucher la terre, car c'est là que la loi naturelle trouve des sujets et que l'honnête engendre des devoirs. Abordons le côté positif et pratique de la morale de Cicéron.

L'honnête, selon lui, se résout en quatre chefs (*partes*), c'est-à-dire qu'il y a quatre vertus principales d'où dérivent tous les devoirs : ce sont la prudence, la justice, la force et la tempérance. Nous les nommons aujourd'hui vertus cardinales.

Il ne faut pas s'attendre sans doute à cette exactitude, à cette précision, à laquelle nous a depuis accoutumés la scolastique. Les dénominations affectées à chaque vertu ne sont pas encore bien fixées. Ainsi la prudence, cette sagesse pratique, est quelquefois confondue avec la science ou la sagesse purement spéculative. Mais l'essentiel s'y trouve, et Cicéron

[1] *De Legibus*, l. I, c. VI.

distingue à merveille deux manières opposées de porter atteinte à cette vertu, l'excès et le défaut, la curiosité et le manque d'application. A la justice, dont la fonction spéciale est d'entretenir l'harmonie parmi les hommes, il rattache la bienfaisance, la générosité, qui est en quelque sorte, dans l'ordre naturel, l'analogue de la charité chrétienne. Les devoirs qui concernent les biens sont nettement distingués de ceux qui concernent les personnes : « Le premier devoir que prescrit la justice est de ne faire aucun mal à autrui, si ce n'est dans le cas d'une juste défense ; le second, d'user en commun de tous les biens qui sont communs, et de n'user en propre que des biens particuliers. » De même, deux sortes d'injustices : « l'une est celle qu'on fait soi-même, l'autre celle qu'on laisse faire quand on pourrait l'empêcher[1]. » Entre les différents devoirs de justice et de bienfaisance, il s'efforce d'établir une subordination qui laisse le moins possible à l'arbitraire et au caprice. « Il faut, dit-il, en remplissant tous ses devoirs, considérer quel est celui qui a le plus grand besoin, et ce qu'il peut ou non sans nous. Si les liaisons ont leurs droits, les circonstances ont aussi les leurs. Il est certains services qu'on doit aux uns plutôt qu'aux autres : on doit, par exemple, aider son voisin à faire sa récolte, préférablement à un frère, à un ami ; mais s'il est question d'un procès, vous défendrez plutôt un frère, un ami, qu'un voisin. Toutes ces considérations et autres semblables doivent entrer dans l'accomplissement de nos devoirs. Il faut même en contracter l'usage et l'habitude, si nous voulons être de justes appréciateurs des devoirs et sentir, après avoir

1 *De Officiis,* l. I, c. VII.

tout balancé, en quoi nous pouvons être en reste. C'est ainsi que vous saurez ce que vous devez à chacun[1]. »

De ces règles, les unes seront un jour rejetées comme fausses et incomplètes; les autres, et c'est le plus grand nombre, passeront dans tous les traités de morale, où elles attesteront, avec la lucidité d'esprit de Cicéron, le noble intérêt qu'il portait à ces choses délicates de la conscience.

La force d'âme est définie, d'après les stoïciens, une vertu armée pour l'équité : le courage qui affronte le danger pour un intérêt particulier n'est que de l'audace et ne mérite pas le nom de force. « Nous voulons, dit Cicéron, que les hommes braves et magnanimes soient en même temps simples et bons, amis de la vérité et incapables de toute perfidie : ce sont autant de qualités de l'homme juste. [2] » L'ambition est l'écueil des grandes âmes; faut-il s'étonner qu'il en donne pour exemple celui qui voulait, dit-il, être le premier ou plutôt le seul à Rome? Distinguant deux choses dans la force : le mépris des biens extérieurs, fondé sur la persuasion que l'honnête seul est estimable, et cette énergie qui triomphe de tout pour arriver au but, de ces deux choses, il n'hésite pas à préférer la première, quoique moins éclatante, parce que c'est elle qui fait l'homme de bien. Qu'il préfère aussi le courage civil au courage militaire, cela est tout simple, et il reste parfaitement dans son rôle lorsqu'il dit : « C'est une belle maxime, quoiqu'elle soit attaquée, que celle-ci :

Cedant arma togæ, concedat laurea laudi. »

Le commentaire de ce vers fameux, on le sait, c'est son

[1] *De Officiis*, l. I, c. XVIII.
[2] L. I, c. XIX.

consulat, et l'on ne peut guère s'empêcher de sourire à ce tour ingénieux de l'amour-propre qui se double d'amour paternel : « Il m'est sans doute permis, ô Marcus, de me parer auprès de vous d'une gloire dont vous hériterez et d'une conduite dont il vous appartient d'être l'imitateur[1]. »

Mais si son ardeur à exalter ce genre de courage est justement suspecte de quelque retour intéressé sur lui-même, rien n'égale l'autorité de son langage lorsqu'il flétrit ceux qui, prêts à sacrifier à leur patrie leurs biens et leur vie, lui refusent le sacrifice de la moindre portion de leur gloire ; comme Callicratidas et Cléombrote, qui furent à ce point jaloux de leur honneur qu'ils combattirent, l'un les Athéniens, l'autre les Thébains, avec des forces inégales, sans se dissimuler les maux irréparables dans lesquels leur défaite allait précipiter Lacédémone. En général, toute cette partie où il traite des devoirs de l'homme public, respire les plus nobles sentiments. « Il en est, dit-il, de l'administration d'un État comme d'une tutelle, qui a pour but l'intérêt, non du tuteur, mais des pupilles[2]. » Admirable maxime, qu'il explique en cent manières, et toujours avec une éloquence vraie et pénétrante.

Où il excelle, c'est à parler de la quatrième vertu, la tempérance, je devrais peut-être dire plutôt la bienséance, τὸ πρέπον, dont il exprime les nuances avec un goût parfait et un atticisme des plus heureux. Ici la vertu touche au savoir-vivre ; non qu'il en néglige entièrement les parties solides et substantielles, mais il est évident qu'il s'y complaît beaucoup moins. Quand il s'agit de bienséance, de modestie extérieure,

[1] L. I, c. XXII.
[2] L. I, c. XXV.

de bonne grâce, d'à-propos, il ne tarit pas, il abonde en traits exquis, en observations fines et judicieuses. En vérité le jeune homme formé par Cicéron, et qui réaliserait son idéal, aurait des qualités charmantes : il serait plein de déférence pour les vieillards, réglé dans son maintien et dans ses gestes, d'une démarche ni trop lente ni trop hâtée, d'une propreté sans recherche, évitant l'éclat dans ses vêtements, ni gauche, ni maniéré, ni efféminé, ni sauvage, à égale distance de tous les extrêmes; et lorsqu'il viendrait à parler, sa conversation n'aurait rien de déclamatoire, de pédantesque, rien qui sentît l'école ou le barreau; il s'interdirait même, crainte d'affectation, une articulation trop marquée, gardant la mesure en toute chose, ne se départant jamais d'une certaine réserve, jusqu'au milieu du plus grand abandon et des libres épanchements de la joie. Serait-il chaste? Oui, par bienséance; ou du moins il userait modérément du plaisir. Cicéron fait l'éloge de la pudeur, et il s'élève avec force contre les cyniques.

On peut dire que s'il puise la notion du devoir dans la raison et dans la conscience, c'est à la société que Cicéron en demande la règle, en ce sens qu'il ne connaît guère d'autre mesure de l'honnête que l'utilité commune : principe assurément très-incomplet. En conséquence, il s'applique surtout à former l'homme pour la société, et il l'arrache à lui-même pour en faire un citoyen, un magistrat. Il n'aime pas le philosophe de profession, et ne voit pas dans l'amour de l'étude un motif suffisant pour l'exempter des charges de la vie publique. « Je craindrais, dit-il, que Platon n'eût été trop indulgent à l'égard des philosophes, lorsqu'il a dit que, pour eux, c'est être justes que de chercher la vérité et de

mépriser, de compter pour rien toutes les choses que les autres désirent si fort et se disputent avec tant de fureur. En effet, tandis qu'ils évitent la première espèce d'injustice, celle que l'on commet en nuisant à autrui, ils tombent dans l'autre, puisque la passion de l'étude leur fait abandonner ceux qu'ils devraient défendre. Aussi n'accepteront-ils jamais de fonction publique, si quelque nécessité ne les y contraint. Il vaut pourtant mieux le faire de bon gré; car qui fait le bien n'est juste qu'autant qu'il le fait volontairement[1]. » Si enfin il fait grâce aux philosophes, il est inexorable pour ces faux sages dont toute la philosophie est un égoïsme déguisé, et qui méprisent les honneurs parce que le repos leur est commode. « Peut-être, dit-il, faudrait-il accorder la liberté de s'éloigner des affaires publiques, et à ceux qui, doués d'un grand génie, se sont entièrement adonnés aux études spéculatives, et à ceux qui, par la faiblesse de leur santé ou pour toute autre cause raisonnable, ont renoncé à l'administration de l'État, et en ont laissé à d'autres l'autorité et la gloire. Quant aux hommes qui n'ont aucun de ces motifs et qui prétendent dédaigner ce qui en éblouit tant d'autres, les commandements et les magistratures, ils me paraissent plutôt dignes de blâme que de louange. Ce n'est pas que, dans le fait, on puisse les condamner pour le peu de cas et le mépris qu'ils font de la gloire; mais ils semblent redouter comme une espèce de honte et d'infamie tout ce qu'il y a de fâcheux dans les refus et de pénible dans les rivalités. » Cicéron montre une véritable connaissance du cœur humain lorsqu'il ajoute : « On trouve des hommes qui ne sont plus

[1] L. I, c. IX.

les mêmes quand la fortune leur est contraire, très-forts à mépriser le plaisir, mais faibles contre la douleur, qui dédaignent la gloire, mais qui sont consternés du moindre affront : certes, ce n'est pas là montrer une grande égalité d'âme[1]. »

Quelque saints que soient à ses yeux les droits de la patrie, ils ne lui font pas oublier ceux de la grande famille humaine, et il montre en ce point une âme plus libérale qu'on n'oserait l'attendre d'un homme que ses engagements politiques rattachaient aux traditions les plus exclusives du patriciat. Il a entendu ce cri dont Rome s'était émue la première fois qu'il avait retenti à ses oreilles :

Homo sum, et humani nihil a me alienum puto.

Ceux que ne protége pas assez la loi civile, l'esclave, l'étranger, ne le trouvent pas sans entrailles. A côté du droit civil, pour en corriger l'âpreté, il place le droit du préteur, et au-dessus de l'un et de l'autre, l'équité naturelle ; car il sait que la légalité est parfois le comble de l'injustice, et il le proclame : *Summum jus, summa injuria*[2]. »

Il veut que les hommes usent en commun de ce que la nature a produit pour tous ; il veut que l'on ne refuse à personne, même à un inconnu, ce qu'on peut donner sans s'appauvrir, rappelant à ce propos cette belle pensée d'Ennius : *Montrer honnêtement le chemin à celui qui s'égare, c'est comme lui laisser allumer son flambeau au nôtre, qui n'en éclaire pas moins pour avoir allumé le sien.* Ce qui lui plaît surtout dans les vieilles formules des lois, c'est qu'elles sont l'expression du droit naturel, et qu'elles recommandent

[1] L. I, c. XXI.
[2] L. I, c. XI.

souvent d'agir de bonne foi et sans fraude. « Nous n'avons plus, ajoute-t-il, aucune représentation du vrai droit, de la vraie justice; nous n'en avons conservé qu'une ombre, une faible image : heureux encore si nous la suivions[1]! »

Cette idée d'une justice supérieure à la loi écrite, et d'une société humaine plus vaste, plus ancienne, plus inviolable que la république elle-même, cette idée sans laquelle il n'y aurait pas de vraie morale, ne l'abandonne presque jamais, et elle lui fait condamner des actes auxquels un patriotisme aveugle aurait applaudi, comme la destruction de Corinthe, qu'il déplore amèrement à plusieurs reprises, comme aussi certaines subtilités, contraires à l'esprit des traités dont à la rigueur elles respectaient la lettre, au moyen desquelles Rome, aux meilleurs temps, avait agrandi son territoire. Il est vrai qu'il est bien prompt, en pareilles rencontres, à placer l'excuse à côté du blâme. Mais l'excuse elle-même est un hommage rendu au principe, et peu nous importe l'indulgence dont il use à l'égard de Rome, puisqu'elle ne l'empêche pas de reconnaître une justice plus haute et plus parfaite que celle du peuple romain.

Le genre humain, la patrie, ce sont deux grandes choses assurément, auxquelles il en aurait fallu joindre une troisième : la famille. N'est-ce pas dans son sein que s'alimente la séve des plus pures et des plus fortes vertus? Rome ne lui doit-elle pas le mâle courage de ses grands citoyens, leurs sublimes dévouements, et cette austérité de mœurs qui nous rend plus auguste encore la majesté des anciens jours de la république? Cicéron le savait, et pourtant il ne nous

[1] L. III, c. XVII.

dit rien ou presque rien de la famille ; il ne nous renvoie pas même, comme il lui arrive assez souvent, aux ouvrages où il aurait réparé cette omission : silence que je ne puis guère m'expliquer que par l'abaissement général des mœurs, et par l'impossibilité où il était de trouver en sa propre maison des exemples capables de toucher le cœur du jeune Marcus et de lui commander le respect.

Dieu tient encore moins de place que la famille dans le traité *des Devoirs;* en sorte que toute cette morale est pour ainsi dire tournée au dehors, regardant le Forum, le sénat, l'armée, et même tout ce qui participe à un titre quelconque à la condition humaine, parmi les esclaves, les étrangers ou les barbares, mais ne s'arrêtant dans aucun sanctuaire, pas plus dans le temple qu'au foyer domestique, ces deux asiles naturels de la piété et de la pudeur.

De telles omissions, qui ne sauraient être fortuites, tirent nécessairement à conséquence. Je ne dirai pas qu'elles tiennent aux principes mêmes de la morale de Cicéron et au plan qu'il s'était tracé : au contraire, ce plan réclamait les développements dont je signale l'absence. On peut s'en convaincre par le simple exposé qui va suivre.

Cicéron, comme la plupart des philosophes de l'antiquité, donne pour fondement à sa morale la célèbre maxime : *Sequere naturam*. Mais, pour lui, la nature humaine est caractérisée par la raison, et c'est par la raison aussi que l'homme est destiné à vivre en société. Suivre sa nature, c'est donc vivre en homme raisonnable ; et vivre en homme raisonnable, c'est pratiquer les vertus sociales, en d'autres termes, contribuer à l'utilité commune. Toutes les vertus sont des vertus sociales, mais l'une d'elles, la justice, l'est

essentiellement. A ce titre, il lui décerne le premier rang et veut que toutes les autres lui soient subordonnées. Comme il n'est aucun point sur lequel il revienne plus souvent et avec plus d'insistance, nous citerons un passage vraiment curieux, qui contient le résumé à peu près complet de cette doctrine. Il s'agit de prouver que la justice l'emporte sur la science et la sagesse.

« Les abeilles, dit-il, ne s'assemblent pas dans le dessein de faire du miel; mais, portées par la nature à s'assembler, elles forment leurs rayons : les hommes aussi, que la nature unit encore davantage, mettent en commun leurs actions et leurs pensées. Si donc cette vertu, qui a pour objet la protection des hommes, c'est-à-dire la société du genre humain, n'influe pas sur l'amour des connaissances, cette passion de savoir n'est plus qu'une vaine curiosité. Il en est de même de la force : si elle ne se rapporte pas à la société humaine, elle n'est plus qu'une espèce de brutalité et de férocité. Ainsi on ne peut douter que tout ce qui va à maintenir la société ne soit préférable à l'ardeur de s'instruire. Il n'est pas vrai, comme quelques-uns le prétendent, que la société humaine ne doive son existence qu'à la seule nécessité, c'est-à-dire à l'impossibilité où nous aurions été de faire ou de nous procurer sans le secours d'autrui tout ce que demande la nature; et que si tout ce qui regarde notre subsistance et notre entretien nous était fourni, suivant le proverbe, comme par une baguette divine, alors tout homme d'un bon esprit, sans s'occuper d'aucune espèce d'affaire, se livrerait tout entier à l'étude des sciences. Non, cela n'arriverait point ainsi; il fuirait plutôt la solitude et voudrait s'instruire avec un autre; il voudrait tantôt enseigner et tantôt apprendre,

tantôt écouter et tantôt parler. Il en résulte que tout devoir qui se rapporte au maintien de la société humaine est préférable à celui qui n'a pour objet que la science et l'instruction [1]. »

Ce qu'il dit de la science, il le dit aussi de la force, et quant à la tempérance et à la pudeur, il nie qu'elles puissent jamais être en opposition avec ce que réclame la justice ou l'intérêt public.

D'où il suit que tout devoir, de près ou de loin, dérive de la société, se rapporte à elle ou lui est subordonné dans son exercice.

Mais comment cette formule devient-elle aussi le principe des devoirs envers la divinité? Le voici :

Les dieux (car Cicéron se sert ici du pluriel) sont des êtres raisonnables comme les hommes; donc les hommes et les dieux forment ensemble une même société, laquelle, dans l'universalité de ses lois, renferme, pour les hommes, celle d'honorer les dieux [2].

Il semblerait que ce devoir dût dominer tous les autres, les pénétrer, les imprégner en quelque sorte de sa propre vertu : il n'en est rien; et Cicéron, bien loin de là, n'en parle que pour mémoire, à la fin de son premier livre, dans le cours d'une énumération qu'il ne veut pas, contre toutes les règles de l'art, laisser incomplète. « Il est, dit-il, des rangs entre les devoirs qui tiennent à la société, et il est

1 L. I, c. XLIV.

2 « Illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos. » (*De Offic.*, l. I, c. XLIII.) Dans le traité *des Lois,* après avoir dit que l'homme a été engendré par *le Dieu suprême,* il ajoute : « Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas. » (*De Legib.,* l. I, c. VII.)

évident que *les devoirs envers les dieux immortels sont du premier ordre*; ceux envers la patrie, du second; ceux envers nos pères et nos mères, du troisième; et ainsi de suite pour les autres[1]. » Et tout est dit!

De même, dans le second livre, où il traite de l'utile, il énumère tout ce qui peut nuire aux hommes ou leur servir, savoir : des êtres inanimés, tels que l'or, l'argent, etc.; et des êtres animés. De ces derniers, les uns sont privés de raison, comme les chevaux, les bœufs, etc.; les autres en sont doués : ce sont les dieux et les hommes. A propos des dieux, il ajoute : « La piété et la sainteté nous rendent les dieux favorables[2]. » Cela dit, il passe immédiatement à la manière de se rendre les hommes favorables; il y consacre un livre entier, avec une telle abondance de détails qu'il se sent forcé de s'excuser sur l'importance de la matière. Et il ne songe pas, chose étrange! à s'excuser d'être si court en parlant des dieux.

Que m'importe, après cela, qu'il ait écrit ailleurs d'admirables pages sur la Providence! Si dans un livre sur les devoirs la pensée religieuse ne tient pas plus de place, si la divinité n'y figure que pour la forme, quand il s'agit de faire une énumération complète ou une division adéquate, je suis amené à conclure qu'il manquait à cette morale l'esprit et la vie, et que ce grand homme, cette âme élevée, ce sage ne différait pas beaucoup en réalité, malgré ses lumières, de ces Éphésiens à qui saint Paul rappelait, après leur conversion, le temps où ils étaient étrangers aux deux testaments,

[1] L. I, c. XLV.
[2] L. II, c. III-V.

sans espoir des divines promesses, et *sans Dieu en ce monde*[1].

II

N'y eût-il que cette lacune dans le traité *des Devoirs*, nous aurions déjà une grave objection à soulever contre la valeur de cette morale au point de vue pratique. Et cependant nous ne sommes pas au bout. Nous avons même jusqu'ici pris à tâche de mettre en relief et de présenter sous un jour favorable les plus belles et les plus saines parties de l'ouvrage de Cicéron; car il nous a toujours semblé qu'on prouvait peu en énumérant longuement, en étalant à plaisir les misères et les faiblesses de la philosophie, sans tenir compte de ses mérites et des services très-réels qu'elle a rendus à l'humanité. On a bien vite fait de rejeter avec dégoût et indignation les turpitudes des cyniques ou le sensualisme raffiné des disciples d'Épicure; mais il faut se souvenir que ce n'était point là toute la morale de l'antiquité, et que Cicéron, entre autres, un des plus nobles représentants de la philosophie grecque et romaine, loin de partager de tels excès, les condamne en toute occasion et fait profession de suivre des doctrines plus pures et plus élevées. Si néanmoins il n'arrive pas à se former un système de morale suffisant pour guider l'homme ici-bas en vue de sa destinée future, c'est que la philosophie, même la plus parfaite, y était impuissante, et ne pouvait tenir lieu de Celui qui est à la fois la vraie lumière et le salut du monde.

[1] *Eph.* II. 12.

Nous avons donc montré de bonne foi, sans les obscurcir, les beaux côtés de l'ouvrage de Cicéron : il nous reste à en exposer les *desiderata* et les erreurs. Et d'abord nous devons à nos lecteurs une analyse rapide du deuxième et du troisième livre, auxquels nous avons à peine touché en passant.

Nous l'avons dit, le deuxième livre traite de l'*utile* et il roule sur l'intérêt; non sur cet intérêt personnel dont l'homme, quoi qu'il fasse, ne peut se dépouiller et qui n'est satisfait que par la possession du souverain bien, mais sur l'intérêt qui a pour objet les biens de cette vie, les richesses, les honneurs, le pouvoir[1]. Les leçons que Cicéron donne dans ce livre, il les nomme très-justement *utilitatum præcepta;* et remarquons bien qu'il ne s'agit pas non plus de l'intérêt public, puisque celui-ci, dans son système, s'identifie avec la justice, mais de l'intérêt privé, de l'intérêt, si j'ose dire, égoïste. Cependant il a senti qu'une fois dans cette voie il pouvait être mené loin, et même tout à fait en dehors du domaine de la morale; c'est pourquoi, sous différents prétextes, il a écarté tout ce qui eût semblé trop étranger à son but et au titre de son livre. A la rigueur, suivant les divisions qu'il avait adoptées, il aurait dû traiter de tout ce qui peut nuire ou servir aux hommes, êtres animés et inanimés, raisonnables et privés de raison, métaux, plantes, animaux, hommes et dieux. Il n'a garde de s'engager dans ce dédale, dont il n'aurait pu sortir à son honneur. Voulez-vous savoir gouverner votre maison? lisez, vous dit-il, l'*Économique* de Xénophon. Et pour tout ce qui regarde

[1] « Sequitur, ut hæc officiorum genera persequar, quæ pertinent ad vitæ cultum, et ad earum rerum, quibus utuntur homines, facultatem, ad opes, ad copias. » (*De Offic.*, l. II, c. I.)

l'argent, les moyens de s'en procurer, de le placer, de s'en servir, on en apprendra beaucoup plus de ces hommes de bien qui se tiennent aux environs de l'arc du milieu du Forum, que de toutes les écoles des philosophes.

Le culte des dieux, avons-nous dit, ne l'arrête pas davantage. Il n'est donc en peine que de la manière de se rendre les hommes favorables.

Là il déploie toutes les ressources de son génie, évoque tous ses souvenirs, et ajoute aux plus imposantes autorités le témoignage de sa propre expérience. Cette question étant posée : Dans une république où les magistratures sont électives, quelle est la route la plus honorable et la plus sûre pour parvenir aux premières dignités? — On n'y saurait imaginer une réponse plus satisfaisante que le second livre du traité *des Devoirs*. En le lisant, on a une sorte d'intuition de la vie politique à Rome. Dans les histoires on en voit la pratique : ici s'en déroule la théorie, avec une lucidité et une abondance qui ne laissent rien à désirer. Comment un jeune homme doit s'attacher aux citoyens les plus distingués, dont le nom protégera sa réputation naissante ; par quelle sorte de causes il doit débuter dans la carrière du barreau, et si le rôle de défenseur lui convient mieux que celui d'accusateur ; quel usage il fera de sa fortune, s'il veut passer pour généreux et non pour prodigue ; la conduite à tenir dans l'édilité pour arriver au consulat ; les travaux qu'il faut exécuter, plutôt utiles que fastueux : des ports, des aqueducs, de préférence aux temples et aux théâtres ; — tout cela s'y trouve, et mille autres détails auxquels Cicéron donne pour commentaire les exemples des Crassus, des Antoine, des Brutus, et par-dessus tout sa propre vie. Que

faut-il donner et à qui faut-il donner pour ne pas s'exposer à faire des ingrats? Autre question résolue avec une merveilleuse sagacité. En un sens, personne n'a mieux que lui enseigné l'art de bien placer un bienfait.

Sachons gré à Cicéron de montrer que pour arriver à la gloire, pour conquérir la bienveillance, la confiance et l'admiration des hommes, la meilleure politique est de paraître juste, et que, pour le paraître, il faut l'être, car telle est la conclusion totale de ce deuxième livre. Bien plus, il proclame qu'il faut chercher la justice pour elle-même, sans quoi elle ne serait plus justice. Ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse aussi chercher par elle les honneurs et la gloire.

Ainsi, en dernière analyse, il y a dans ces préceptes la part de l'honnête et celle de l'utile; l'un en constitue le mode, l'autre la substance, ce qui ne nous permet pas de les regarder comme absolument étrangers à la morale.

Le troisième livre, qui a pour objet les rapports de l'utile avec l'honnête, présente des difficultés plus sérieuses, disons mieux, une seule difficulté sans cesse reproduite et jamais résolue. Lorsque l'honnête se trouve en opposition avec l'utile, lequel doit l'emporter? — L'honnête, sans le moindre doute. C'est la réponse de toute morale digne de ce nom. Cicéron prétend que cette opposition n'est qu'apparente, l'honnête et l'utile étant au fond une même chose, qu'il ne désigne lui-même par des noms différents que pour s'accommoder au langage du vulgaire.

Grâce à Dieu, il a raison : il n'y a pas, il ne peut y avoir d'antagonisme radical, perpétuel, entre l'honnête et l'utile; nous le croyons, et cette foi est la base de toutes nos espérances. Mais Cicéron n'a pas les mêmes motifs que nous

pour adhérer à ce grand principe de morale. L'utile étant pris pour l'intérêt privé, et l'honnête correspondant à l'intérêt général, car tel est son système, soutiendra-t-il donc que l'intérêt privé et l'intérêt général sont une seule et même chose et qu'ils ne peuvent se combattre? On ne peut imaginer une thèse plus difficile à faire accepter à la raison éclairée par l'expérience. Et voilà pourtant à quoi il est réduit, en défendant d'ailleurs une noble cause, mais bornant ses pensées à la vie présente, et ne les élevant pas jusqu'au souverain Bien, au sein duquel se rencontrent, pour ne plus se séparer, la vertu et le bonheur, la sainteté parfaite et la félicité sans bornes.

C'est là qu'il fallait chercher la solution, et il la cherche partout ailleurs. Ce n'est pas assez de ces affirmations générales : « L'utile quelquefois semble tout autre chose que l'honnête, mais fort mal à propos; car l'utile et l'honnête sont soumis à une règle commune, et l'homme qui ne sera point prémuni par ce principe pourra commettre toute espèce de fraudes et de mauvaises actions. Il se dira sans cesse à lui-même : *Voilà l'honnête, mais voici l'utile;* et des choses que la nature a unies, il osera les séparer par une erreur qui est la source de toutes les fraudes, de toutes les méchantes actions, de tous les crimes[1]. » A merveille, ne séparons pas dans nos appréciations l'honnête de l'utile; mais qu'on nous montre au moins qu'ils sont unis en réalité. C'est, malheureusement, ce qu'il ne fait pas.

Que n'embrassait-il donc résolûment les paradoxes de l'école stoïcienne? Que ne disait-il : Il n'y a d'autre bien que

[1] *De Offic.*, l. III, c. XVIII.

la vertu, et rien ne manque au bonheur du juste? Cicéron a trop de bon sens pour s'en tenir là; il tergiverse, il hésite, il court de solution en solution, ne s'arrêtant à aucune, et se rappelant fort à propos qu'en sa qualité de disciple de la nouvelle Académie, il a le droit de défendre, à défaut de certitude, ce qui lui paraît le plus probable. Des probabilités, voilà son dernier mot sur cette question fondamentale et où l'erreur, il en convient, doit avoir les conséquences les plus désastreuses!

Cependant, armé de cette maxime que l'intérêt ne doit jamais balancer les droits de la justice, il entre dans l'examen d'un grand nombre de cas particuliers, et il s'y montre habile à son ordinaire, clairvoyant, sensé, quelquefois aussi d'une rigueur excessive. J'invite ceux qui blâment la casuistique, qu'ils croient une invention des théologiens, à lire attentivement tout ce troisième livre. Ils y verront que la casuistique était connue de l'antiquité, et qu'elle avait fleuri en diverses écoles dont Cicéron nous a soigneusement conservé les traditions. Inventer la casuistique! mais ce serait inventer la morale elle-même! Celle-ci est-elle donc autre chose qu'une philosophie pratique? Et comment serait-elle pratique si elle ne sortait pas des abstractions, si elle ne descendait du genre à l'espèce, et au cas particulier? Nous reviendrons sur ce point. Pour le moment, nous voulons seulement montrer que, malgré la sévérité des principes, malgré la droiture des intentions, avec la raison la plus éclairée et le jugement le plus sain, toutes choses qu'on ne saurait contester à Cicéron, la morale philosophique avant l'Évangile abandonnait parfois les consciences à d'étranges perplexités et aux plus déplorables méprises.

L'exemple auquel nous nous arrêtons tire d'autant plus à

conséquence, qu'il est accompagné d'une théorie applicable à bien d'autres cas, et qui, une fois acceptée, réduirait bientôt à néant toute règle de morale. Cette théorie part d'un principe vrai, savoir, que chacun de nous, outre la nature qui est la même dans tous les hommes, a son caractère propre, sa manière d'être, qui doit influer sur sa conduite et peser d'un certain poids dans ses déterminations : vérité bien élémentaire et qui a passé en proverbe. *Ne forçons pas notre talent*, telle en est l'expression populaire. Dans la théorie de Cicéron, elle prend tout d'un coup des proportions inouïes. Deux hommes, deux caractères, deux morales; ce qui est loi pour l'un, ne l'est pas pour l'autre; la notion du devoir se modifie et change avec les personnes. Ainsi Caton peut se tuer, parce qu'il est Caton, et il accomplit en cela une œuvre méritoire; mais il n'est pas permis à ses compagnons d'armes d'en faire autant.

« Cette différence de caractère propre à chacun est si prononcée, que, dans une même situation, l'un doit quelquefois se donner la mort, et que l'autre ne le doit pas. Caton, en Afrique, fut dans la même situation que ceux de ses compagnons d'armes qui se livrèrent à César. Eh bien ! tandis que ceux-ci eussent été peut-être coupables de se donner la mort, parce que leur vie avait été moins austère et leurs mœurs plus faciles, Caton, qui avait reçu de la nature une sévérité inflexible, fortifiée encore par une constance continuelle, Caton, qui avait toujours été inébranlable dans ses principes et dans ses devoirs, Caton dut mourir plutôt que de supporter la vue d'un tyran [1]. »

[1] *De Offic.*, l. I, c. XXXI.

Il y a donc une morale pour Caton, et une autre pour Brutus, à plus forte raison pour Cicéron. Il y en aura une troisième pour Octave. En accordant à ses collègues la tête de Cicéron, n'était-il pas, lui aussi, très-fidèle à son caractère?

Étrange inconséquence! Cicéron, dans un autre ouvrage, avait adopté la belle doctrine de Socrate contre le suicide, et il avait évoqué l'ombre auguste du grand Scipion pour faire entendre ces graves paroles qui s'adressent à son petit-fils : « Cette âme, Publius, tu dois, ainsi que tous les hommes religieux, lui laisser son enveloppe terrestre; aucun de vous, sans l'ordre de celui qui vous l'a donnée, ne peut sortir de cette vie mortelle; hommes, ce serait vous soustraire à la tâche que vous impose Dieu lui-même. »

Mais que parlons-nous de l'inconséquence de Cicéron? Cette doctrine de Socrate n'est-elle pas renfermée dans le *Phédon?* Et c'est après avoir lu le *Phédon* que Caton s'est déchiré les entrailles! Mesurez par là l'efficacité de la morale philosophique dans l'antiquité, et l'empire qu'elle exerce sur les consciences. Qu'elle ait Socrate pour docteur et Platon pour organe, voilà comment Cicéron saura l'interpréter et Caton la mettre en pratique. En vérité, le génie, la science, la sagesse humaine, dont ils sont les illustres représentants, ne pouvaient subir une plus humiliante défaite et nous laisser un plus magnifique témoignage de leur impuissance, que notre orgueil seul se refuse à confesser.

Et nous n'en avons pas fini avec les contradictions de Cicéron, avec les accommodements auxquels il se prête en cette matière. Dans un troisième ouvrage il a une troisième manière d'interpréter la loi, et dans un quatrième, une quatrième.

Dans le traité *des Biens et des Maux*, c'est Caton qui parle, et il fait le sage, seul juge compétent des raisons de demeurer dans la vie ou d'en sortir, selon qu'elle rassemble pour lui plus de choses conformes ou contraires à la nature[1]. Dans les *Tusculanes*, Cicéron apprécie pour son propre compte la conduite de Caton, et il n'hésite pas à comparer sa mort à celle de Socrate, supposant qu'ils n'ont fait l'un et l'autre qu'accomplir la volonté de Dieu qui leur était manifestée. « Caton, dit-il, est mort dans une telle situation d'esprit que c'était pour lui une joie d'avoir trouvé l'occasion de quitter la vie; car ce Dieu qui règne en nous ne veut pas que nous la quittions sans son ordre. Mais quand lui-même il nous en fait naître un légitime sujet, comme autrefois à Socrate, comme à Caton, *et souvent à d'autres*, un homme sage doit en vérité sortir bien content des ténèbres pour gagner le séjour de la lumière. Il ne brisera pas les chaînes qui le captivent sur la terre, car les lois s'y opposent; mais lorsqu'un Dieu l'appellera, c'est comme si le magistrat ou quelque autre puissance légitime lui ouvrait les portes d'une prison[2]. » Doctrine commode pour qui est las de vivre; car le motif légitime de quitter la vie ne leur manquera jamais.

Appliquez ces principes, appliquez la singulière théorie formulée dans le traité *des Devoirs* à toute circonstance où l'homme est en face d'une obligation pénible, je vous le demande, quand est-ce qu'il ne pourra pas s'y soustraire?

[1] « In quo enim plura sunt quæ secundum naturam sunt, hujus officium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria, aut fore videntur, hujus officium est e vita excedere. E quo apparet, et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, quum beatus sit; et stulti, manere in vita, quum sit miser. » (*De finibus bonorum et malorum*, l. III, c. XXXVIII.)

[2] *Tusculan.*, l. I, c. XXX.

Avec un peu de subtilité d'esprit, que restera-t-il de toute cette morale? Croyez-vous sérieusement que cela suffise pour établir le règne de la vertu, pour nous rendre sages, tempérants, justes, magnanimes, dignes de cet idéal de l'honnêteté qui excitait dans le cœur de Cicéron de tels transports d'amour?

En résumé, l'examen auquel nous venons de nous livrer nous a montré, à côté d'un respect profond du droit et d'un amour sincère de la justice, une grande incertitude à l'égard des vérités qui intéressent au plus haut point la conscience humaine et qui sont le fondement de toute morale; d'excellentes règles de conduite, avec des principes qui les détruisent ou les rendent illusoires; des maximes généreuses, tendant à fortifier le cœur contre ses propres faiblesses : armes bien fragiles, hélas! dans le choc des passions; enfin, ce qui accuse plus qu'aucune autre chose l'impuissance de la philosophie antique, le sentiment religieux à peu près absent, l'essor de l'âme enchaîné par le doute, l'espérance réduite à de vagues aspirations, en deux mots, l'oubli de Dieu et l'ignorance de la vie future. Voilà ce que nous avons constaté.

Et cette philosophie encore n'était que pour les âmes d'élite; que restait-il donc aux autres? quel frein à leurs passions? quelle consolation dans leurs maux? quel encouragement offert aux vertus chancelantes? quel remède pour guérir les yeux malades, et quelle lumière pour les éclairer? On se rappelle le gémissement du prophète qui a vu *toute tête languissante et tout cœur en proie à la tristesse*[1]. Patience;

[1] Isa. I. 5.

il promet, pour le salut de l'humanité, non pas un nouveau Socrate, non pas un Platon, mais un petit enfant qui naîtra d'une vierge et qui saura, — ô douce espérance! — *rejeter le mal et choisir le bien*[1].

III

Si aujourd'hui Cicéron revenait sur terre, et qu'il se trouvât tout à coup au milieu de notre société bien déchue, hélas! de sa foi antique, mais toujours chrétienne par le fond, ne serait-ce pas pour lui un juste sujet d'admiration, lorsque interrogeant la conscience du peuple, écoutant les jugements portés par tout le monde, dans les circonstances ordinaires de la vie, sur les actions bonnes et mauvaises, il y apercevrait en général, à travers le trouble que font les passions, des sentiments de moralité qui n'étaient pas à l'usage des hommes de son temps, que Rome ignorait aussi bien qu'Athènes, et que soupçonnaient à peine quelques âmes d'élite, nourries des plus pures maximes de la philosophie? Sur Dieu, sur l'âme humaine, sur sa destinée future, sur les peines et les récompenses de l'autre vie, ne recevrait-il pas de la bouche des simples de grandes leçons? Et s'il écrivait, après cela, un nouveau livre sur les devoirs, la morale naturelle ne s'y montrerait-elle pas comme transfigurée par les splendides reflets de la morale chrétienne?

Écoutez encore d'antiques promesses : *Approchez-vous de moi, ignorants, et rassemblez-vous dans la demeure de la*

[1] Isa. VII. 15.

science..... Achetez sans argent..... Si quelqu'un est petit, qu'il vienne à moi[1] *!*

N'est-il pas vrai que la Sagesse increéée, qui s'exprimait ainsi par la bouche de Salomon, nous a tenu parole, et que ces douces et consolantes choses sont accomplies ? Comparez au traité *des Devoirs* le catéchisme chrétien, et dites-moi lequel des deux est le plus salutaire aux hommes, et surtout aux pauvres, aux petits, aux déshérités de ce monde ? lequel apprend mieux à connaître, à aimer cette *loi immaculée qui tourne les âmes vers Dieu ?* duquel procèdent plus de vertus vraies et sincères ?

Et c'est dans ce milieu que nous vivons, c'est dans cette lumière que nous nous mouvons, jouissant de tous ces biens sans remonter à leur source, trouvant cela tout naturel, et ne nous figurant pas qu'il en puisse être autrement, comme l'habitant de l'Inde oublie volontiers qu'il y a quelque part sous le pôle des cieux glacés et une terre avare !

Quelques-uns même, par une ingratitude calculée, ne veulent voir dans le christianisme qu'un produit de l'esprit humain, une philosophie. Étrange philosophie, qui ne sort d'aucune école philosophique, qui forme un tout complet dès son origine, qui s'impose et ne se laisse point discuter, qui traverse dix-huit siècles sans changer, et se retrouve encore après cela, comme au premier jour, à la tête de toutes les philosophies !

D'autres s'accordent à voir dans le christianisme une religion, ou, selon leur langage, un mysticisme, qu'ils font aussi d'origine humaine. C'est à eux de nous expliquer

[1] *Eccli.* LI. 31. 33. — *Prov.* IX. 16.

comment ce mysticisme, avec sa sagesse de rencontre, confond et déconcerte tous les rationalismes anciens et modernes.

Philosophie ou mysticisme, le christianisme est un fait, le fait qui domine, de l'aveu de tous, l'histoire entière de l'humanité; et il restera la plus incompréhensible énigme pour qui n'y voudra pas reconnaître ce qu'il est, une révélation de Dieu, véritable et authentique, à laquelle toute intelligence doit se soumettre, et devant laquelle toute sagesse humaine est folie.

Son attitude en présence de la philosophie a toujours été celle d'un maître; partout et toujours, on sent qu'il ne relève que de lui-même, qu'il a sa règle à lui, indépendante de tous les systèmes, et qu'il n'attend pas pour se prononcer que la science, en se développant, ait enfin fait triompher telle ou telle formule. Aussi lui a-t-il été donné de fixer d'avance par ses décisions souveraines, dont pas une encore n'a été révoquée, les conclusions auxquelles la philosophie spiritualiste n'est arrivée qu'après mille détours, et dont elle ne saurait s'écarter sans être bientôt après forcée d'y revenir sous peine de s'anéantir elle-même. Les hommes qui étudient de bonne foi ce phénomène, et qui en méditent la portée, ne tardent pas à se rendre, à moins qu'ils n'aient au cœur quelque passion ennemie de Dieu et de sa loi, plus puissante sur eux que la vérité.

Quand même le christianisme n'aurait rendu d'autre service à l'humanité que de *rejeter le mal et de choisir le bien*, de séparer le vrai du faux, toujours confondus chez les anciens, la philosophie lui devrait une reconnaissance éternelle. Or, c'est précisément ce qu'il a fait. Il a exercé,

pourrait-on dire, à l'égard de l'antiquité profane, une sorte d'éclectisme, mais un éclectisme souverain, qui ne connaît ni tâtonnements ni repentirs, l'éclectisme d'un grand artiste qui rassemble en un clin d'œil les fragments épars d'une œuvre dont lui seul a le secret. Tandis qu'ailleurs on se consulte et on hésite, lui, se fiant à celui qui lui enseigne *toute vérité*[1], revendique cette vérité comme sienne quelque part qu'il la rencontre, dans l'école des philosophes comme dans les fictions des poëtes, comme dans les fables dont se compose l'incohérente et grossière théologie des nations païennes. Avez-vous vu, quand deux troupeaux paissent confondus dans une prairie et que le maître de l'un d'eux se montre, ses brebis accourir et se presser sur ses pas? Telles, à l'apparition du christianisme, les vérités se dégagent des erreurs auxquelles jusque-là elles étaient mêlées, et personne ne demande pourquoi elles viennent à lui ni à qui elles appartiennent.

Pour se faire une idée de cette énergie propre au christianisme, par laquelle il sépare le bien du mal et le vrai du faux, il faut lire les premiers apologistes, qui, sans autre règle que l'Évangile et la tradition apostolique, soumirent au contrôle de leur foi toutes les doctrines philosophiques et religieuses de l'antiquité. Quelle hardiesse dès le début! quelle assurance! Là point de doutes circonspects, point de prudentes réserves, pour mettre à couvert une autorité qu'on sait sujette à faillir. Que cette méthode est différente de celle de Socrate, et qu'il y a loin, dès le premier jour, de l'Église à l'Académie!

[1] Joann. XVI. 13.

Voyez saint Justin, un platonicien converti au christianisme, comme il lui en coûte peu de donner tantôt raison et tantôt tort à Platon, dont il n'adopte les enseignements qu'autant qu'ils sont d'accord avec la parole de celui que seul désormais il reconnaît pour maître, ce Jésus-Christ qui a été crucifié sous Ponce-Pilate[1].

Dans la solennelle profession de foi qu'il adresse au sénat romain, il déclare que s'il a tant à cœur de passer pour chrétien, c'est qu'il regarde la doctrine de Platon, non comme contraire à celle de Jésus-Christ, mais comme n'y étant pas entièrement conforme, non plus que celle des stoïciens, ni celle des poëtes et des historiens. Ils ont bien pu, il le reconnaît, éclairés par la raison divine, qui était en eux comme une semence, dire des choses admirables, mais parce que leur science n'était que partielle, ils ont dû se combattre, et n'ont jamais su mettre la vérité hors de toute atteinte. « Donc, affirme-t-il, tout ce qu'ils ont dit de bon tous ensemble nous appartient à nous chrétiens, à nous adorateurs du Verbe ou de la raison divine[2]. » En vertu de ce principe, il procède, pour ainsi dire, au triage, et sans invoquer d'autre titre que l'Écriture sainte ou la parole de Dieu révélée aux hommes, il revendique tantôt la métaphysique de Platon, tantôt la morale des stoïciens, tantôt quelque tradition enveloppée chez les poëtes du voile de la fable, faisant entrer toutes ces parcelles de vérité, étonnées de se rencontrer ensemble pour la première fois, dans la grande et lumineuse harmonie du christianisme.

Quel avenir un tel travail préparait à la raison moderne,

[1] Justin, *Apol.* I[a], c. VIII, XX, LIX.
[2] *Id., Apol.* II[a], c. X.

et que la philosophie est bien inspirée lorsqu'elle s'en montre reconnaissante !

Un exemple plein d'intérêt de cet éclectisme chrétien nous est fourni par saint Ambroise, auteur d'un traité *des Devoirs* calqué sur celui de Cicéron. Quand je dis calqué, je ne dis pas trop, puisque ce sont les mêmes divisions, la même ordonnance d'ensemble, le plus souvent les mêmes définitions des vertus et des vices, très-souvent aussi les mêmes expressions et enfin tout le contours de la phrase cicéronienne. Un bénédictin a eu la patience de noter tous les passages de Cicéron imités par saint Ambroise ; il y en a à peu près dans tous les chapitres[1]. Eh bien ! avec tout cela, saint Ambroise garde une parfaite indépendance, et il est bien moins esclave des opinions de Cicéron, que Cicéron ne l'est de celles de Platon ou de Chrysippe. Il prend et il laisse, parce qu'il y a en effet à prendre et à laisser, et il arrive ainsi à faire une œuvre bien différente quant au fond de celle de Cicéron, tout en lui empruntant beaucoup pour la forme.

Ce qui sépare profondément la morale du Père de l'Église de celle de son devancier, c'est la notion juste de la fin dernière, et la certitude d'une vie future où la vertu est couronnée et le vice puni. De là, comme conséquence immédiate, le mépris des biens terrestres, mais un mépris raisonnable, accompagné d'ineffables espérances, et qui ne brise pas, comme l'apathie stoïcienne, les ressorts de l'âme. Loin d'être anéantie ou comprimée, l'ambition du cœur de l'homme est exaltée par l'amour d'un bien plus noble et plus digne d'elle. Cicéron déclarait qu'il n'y avait de

[1] Voir l'édition des OEuvres de saint Ambroise, par un bénédictin de la congrégation de Saint-Maur; Paris, 1640, t. II.

désirable que la vertu, après quoi, par une singulière contradiction, il consacrait un livre entier à enseigner les moyens d'acquérir les richesses, les honneurs et le pouvoir. Saint Ambroise exhorte ses disciples à mépriser tout cela, mais en même temps il les convie à une félicité sans fin. Cicéron, avec toute l'école stoïcienne, disait : « Heureux le juste ; » et cette parole, entendue à sa manière, est restée un paradoxe. Saint Ambroise va plus loin, il dit avec l'Evangile : « Heureux ceux qui pleurent ; » et cette seconde parole a été puissante, victorieuse, parce que seule elle vient de celui *qui a les paroles de la vie éternelle.* L'antiquité ne connaissait pas la vie éternelle, et son regard était tristement emprisonné dans la vie présente[1].

Cicéron acceptait bien l'absolu comme règle de l'honnête, mais quand il s'agissait de l'utile, il lui cherchait une autre mesure. Il aurait dû dire qu'il n'y a d'utile que ce qui nous approche du souverain bien, mais il ignorait le souverain bien. De là ses hésitations, son impuissance à démontrer que le bonheur est toujours, en dernière analyse, du côté de la vertu. Saint Ambroise n'éprouve pas le même embarras, parce qu'il prend dans l'éternité la mesure de l'un et de l'autre[2]. Et il est bon de le faire remarquer : pour mettre en harmonie ces deux termes, l'honnête et l'utile, il faut les placer tous les deux dans la lumière de l'éternité ; d'où il arrive que l'on détruit la vraie notion de la vertu non-seulement en prenant pour règle des actes humains ce qui est renfermé

[1] Voyez saint Ambroise, *de Officiis ministrorum*, l. II, c. I, II, III et IV.

[2] « Nos autem nihil omnino nisi quod deceat et honestum sit, futurorum magis quam præsentium metimur formula : nihilque utile nisi quod ad vitæ llius æternæ prosit gratiam definimus, non quod ad delectationem præsentis. » (*De Offic.*, l. I, c. IX.)

dans le temps, l'intérêt ou le plaisir, mais encore, indirectement, en supprimant l'idée de la vie future.

Je ne veux pas m'appesantir sur ce nouveau traité *des Devoirs*, écrit par le saint archevêque pour l'instruction du clergé de Milan. Je ferai seulement remarquer que si Dieu était absent de l'ouvrage de Cicéron, ici au contraire on sent partout sa présence, comparée par saint Ambroise à la chaleur du soleil qui pénètre jusque dans les entrailles de la terre[1]. Et quelle onction chrétienne dans toutes ces pages! Combien l'exemple des martyrs est plus touchant que celui de Régulus! Où trouver dans Cicéron rien de semblable aux paroles enflammées du diacre Laurent demandant à monter sur l'échafaud, pour un autre sacrifice, avec le saint pontife qu'il avait coutume d'accompagner à l'autel[2]? L'Écriture sainte lui fournit des traits qui n'ont pas d'équivalent dans l'antiquité profane; qu'il nous suffise de nommer Job, Lazare, l'obole de la veuve. Là où Cicéron explique subtilement les moyens à prendre pour *ne pas faire d'ingrats*, c'est-à-dire pour tirer d'un bienfait honneur et profit, saint Ambroise enseigne à ne pas publier à son de trompe ses propres largesses, de peur de recevoir en ce monde sa récompense. Un détail encore qui avait échappé à Cicéron et que saint Ambroise n'oublie pas, c'est le soin du pauvre honteux. Il faut les entrailles de la charité chrétienne pour aller à la

[1] *De Offic.*, l. I, c. XIV.

[2] « Quo progrederis sine filio, pater; quo, sacerdos sancte, sine diacono properas tuo? Nunquam sacrificium sine ministro offerre consueveras. Quid in me ergo displicuit, pater? Num degenerem probasti? Experire certe utrum idoneum ministrum elegeris. Cui commisisti Dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum, huic sanguinis tui consortium negas? » (*De Offic.*, l. I, c. XLI.) Ces belles paroles sont rapportées dans le Bréviaire romain, le jour de la fête de saint Laurent.

découverte de cette misère d'autant plus à plaindre qu'elle se dérobe à la pitié.

Voilà comment les saints Pères avaient coutume d'en user avec la philosophie antique. Ils ne la méprisaient pas, à cause de cette portion de vérité qui est son apanage naturel ; mais ils la soumettaient à la raison divine communiquée aux hommes par la révélation, à cette raison devenue visible dans la personne du Fils de Dieu fait homme. C'est ce qu'ils appelaient traiter la philosophie comme la servante de la théologie.

Ainsi en usaient les docteurs du moyen âge. Saint Thomas, dans la partie morale de sa *Somme*, a sans cesse recours aux écrits philosophiques de Cicéron, et il les met largement à contribution ; mais il n'oublie pas les Pères de l'Église, et l'on s'aperçoit qu'il a constamment eu sous les yeux, avec le traité *des Devoirs* de Cicéron, celui de saint Ambroise ; qu'il a corrigé l'un par l'autre ; qu'il a donné, en un mot, pour couronnement à la philosophie humaine les préceptes et les conseils de l'Évangile.

Si l'on suivait le cours d'une même idée morale depuis l'antiquité profane jusqu'à nos jours, en la voyant se développer et grandir sous la féconde influence du christianisme, on ne serait pas tenté de faire honneur à la raison humaine de ce qui est évidemment l'œuvre de la sagesse divine. Qu'on prenne pour exemple les vertus cardinales. Elles appartiennent à l'enseignement populaire de la morale chrétienne, au catéchisme. Et cependant les philosophes de la Grèce et de Rome, Épicure aussi bien que Platon et Cicéron, avaient connu et désigné par leurs noms ces quatre *parties* de l'honnête, la prudence, la justice, la force et la tempérance. Oui,

mais combien d'erreurs mêlées à cette connaissance ! Témoin Cicéron. Saint Ambroise (et nous pourrions nommer à sa place tel autre Père de l'Église, comme saint Augustin ou saint Grégoire) s'empare de ces notions qui sont le patrimoine de l'humanité, les agrandit, les épure et les élève à la hauteur de l'Évangile. Voilà le travail propre du christianisme, celui qui dégage la lumière des ténèbres et l'ordre du chaos. La scolastique, à son tour, applique à ces éléments, qui dès lors n'ont plus rien de païen, la rigueur de ses procédés ; elle les jette dans son moule, et il en sort quatre types consacrés qui ont reçu dans l'Église une sorte de baptême. La Prudence, la Justice, la Force et la Tempérance chrétiennes, les avez-vous vues, ces nobles figures, sculptées dans la pierre et peintes sur les vitraux de nos cathédrales par les pieux artistes du moyen âge? Comme elles resplendissent de clartés célestes ! Leurs traits, graves et calmes, empreints d'une douce et sereine majesté, rappellent ceux des martyrs, des confesseurs et des vierges. Ah ! ce ne sont plus là les vertus des Catons et des Régulus ! D'ordinaire, elles ne vont pas seules et se rattachent à un groupe de vertus d'un ordre supérieur : la Foi, l'Espérance et la Charité ; image de la morale naturelle soutenue et fortifiée par celle de l'Évangile.

Quand donc les docteurs du christianisme semblent emprunter à la philosophie antique, qu'on ne s'y trompe pas, ils ne font que reprendre leur bien où ils le trouvent ; car toute vérité leur a été révélée, et toujours la doctrine s'épure et se perfectionne entre leurs mains. En est-il de même des emprunts que font au christianisme les philosophes modernes? Nous l'allons voir.

IV

MONSIEUR Jules Simon est un rationaliste qui, avec une grande modération de langage, annonce la détermination formelle de ne pas faire un pas vers le christianisme. La religion et la morale naturelles lui suffisent; et, s'il veut qu'on accorde aux religions positives respect et tolérance, c'est sans préjudice de l'avenir, qui appartient, pense-t-il, à la philosophie. Il travaille donc à arranger de son mieux une religion naturelle aussi complète que possible, avec une morale qui y corresponde, honnête, douce, tolérante, sans manquer toutefois d'une certaine vigueur; morale qu'il présente avec confiance aux vrais philosophes, tout en confessant, avec une bonne foi dont nous devons lui savoir gré, qu'elle est encore, sous plus d'un rapport, inférieure à la morale chrétienne.

Ce qui distingue M. Jules Simon d'un grand nombre d'adversaires de la révélation, c'est qu'il abandonne toutes les vieilles positions du rationalisme, qui vraiment n'étaient pas tenables en bonne philosophie. Non-seulement il reconnaît que le monde a été créé et qu'il faut chercher l'infini hors du monde, mais encore sa doctrine est presque irréprochable en ce qui concerne les attributs de Dieu, la nature de l'âme, le libre arbitre. Sa métaphysique, en un mot, est saine. Il n'y a pas dans son livre d'erreurs gratuites; il n'y en a que ce qu'il faut pour qu'on puisse encore, sans contradiction trop manifeste, se dispenser d'admettre une religion révélée.

Autrefois, on revendiquait pour la raison le droit de *ne*

rien croire sans comprendre; on niait la prescience divine et la possibilité d'un changement dans l'ordre actuel de la nature, pour rejeter ensuite *à priori* les prophéties et les miracles. C'est ce qu'on pourrait appeler les lieux communs du XVIII[e] siècle, et ils n'ont pas encore perdu toute vogue en celui-ci. Ces lieux communs, disons-nous, ces fins de non-recevoir, M. Jules Simon les abandonne, quand il ne les combat pas directement. Il est vrai qu'il y revient par d'autres chemins, sans y songer peut-être et par la force des choses, mais enfin ce n'est pas son champ de bataille.

L'absence de ces négations hardies auxquelles le rationalisme nous avait accoutumés, cette orthodoxie relative, une certaine effusion de sentiments religieux, dont l'expression est quelquefois empruntée au christianisme, tout cela, bien contre le gré de l'auteur, a pu donner le change sur ses dispositions, et faire croire à des lecteurs chrétiens qu'il n'était pas si éloigné d'une profession de foi conforme à leurs désirs. Qu'ils se détrompent : si la modération de M. Simon est une preuve de bon goût et fait honneur à son caractère, elle n'est pas de nature à encourager de telles espérances. Elle est compatible avec ce que le philosophe nomme la *fermeté,* ce qui signifie pour lui la résolution constante de vivre et de mourir au sein du rationalisme. D'ailleurs il n'y met point de déguisement, point d'hypocrisie; et, nous en avons l'assurance, loin de s'offenser d'un jugement tel que le nôtre, il souffrirait plutôt dans son amour-propre de ces interprétations bienveillantes qui n'iraient à rien moins qu'à faire de lui un *mystique,* non sans ravir à la philosophie l'appui d'un nom qui lui est cher à bien des titres.

Pour nous, laissant à M. Jules Simon le rôle qu'il ambitionne, nous verrons en lui un rationaliste honnête, sincère, ferme (suivant son propre langage), qui aspire à constituer la société sur la base, qu'il croit seule possible désormais, d'une religion naturelle et d'une morale naturelle[1]. Tel est son véritable programme.

Le livre du *Devoir* est la première pierre de l'édifice. Nous qui ne croyons pas qu'un tel édifice puisse être construit de main d'homme, et qui acceptons sans réserve la parole du Psalmiste : *Nisi Dominus ædificaverit domum, in vanum laboraverunt qui ædificant eam*[2]*;* nous qui disons encore avec l'Apôtre : *Fundamentum... aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*[3], nous n'avons pas foi en cette entreprise, nous la regardons comme ruineuse, nous estimons que c'est un devoir sacré d'en détourner, autant qu'il est en nous, ceux qui seraient tentés de s'y engager. Ce qui nous alarme, ce n'est pas la philosophie, — qui a certainement le droit d'intervenir dans les choses de l'ordre moral, — mais l'indépendance qu'on lui attribue et les chimériques espérances qu'on fonde sur elle ; mais la prétention de l'investir d'une sorte de sacerdoce, de lui donner charge d'âmes, et le dessein, avoué ou non, de la substituer au christianisme. Voilà ce qui nous force à réviser chacun de ses titres et à dresser son bilan, avec une sévérité qui ne fut peut-être jamais plus nécessaire qu'aujourd'hui.

1 Nous nous occupons principalement ici du *Devoir,* et nous n'examinons les doctrines de la *Religion naturelle* qu'en tant qu'elles servent de développement aux principes énoncés dans cet ouvrage.

2 *Psal.* CXXVI.

3 I. *Cor.* III. 11.

Oui, certes, la morale philosophique après l'Évangile l'emporte sur celle de l'antiquité; mais cette supériorité, d'où lui vient-elle? N'est-ce pas du christianisme? Et si, malgré les nombreux emprunts qu'elle lui fait, elle reste au-dessous de la morale chrétienne, comment donc pourrions-nous lui abandonner la conduite de notre vie et nous livrer à elle corps et âme? Sa force, non moins que sa faiblesse, nous donne un autre conseil; car nous savons où elle puise cette force. Que nous considérions ce qu'elle possède ou ce qui lui manque, nous sommes avertis de chercher ailleurs la source abondante et pure de la vérité. Et malheur à ceux qui abandonnent la fontaine d'eau vive pour se creuser des citernes qui ne tardent pas à se dessécher.

Il y a tout un monde entre Cicéron et M. Jules Simon; et, à ne considérer que le niveau moral où ils sont placés, la comparaison est toute à l'avantage de ce dernier. Que, parmi les mérites qui lui assurent cette prééminence, plusieurs soient le seul fait de son talent, de la rectitude de son jugement, des nobles inclinations de son cœur, nous sommes loin de le contester; mais il en est aussi quelques-uns dont il n'est redevable qu'au christianisme, et il ne saurait trouver mauvais que nous cherchions à les mettre ici dans tout leur jour.

Et d'abord, il a senti qu'il importait d'asseoir la morale sur un fond dogmatique, sans quoi elle serait à peine une science. Il a demandé à la métaphysique les principes constitutifs de la moralité. L'homme est-il libre de choisir entre le bien et le mal, et par conséquent responsable de son choix? Son âme est-elle créée pour le bonheur et pour un bonheur sans fin? Dieu doit-il punir le crime et récompenser

la vertu dans une autre vie? Toutes ces questions sont d'un souverain intérêt en morale. S'il faut répondre non à une seule d'entre elles, le monde moral retombe à l'instant dans le chaos.

M. Simon s'attache donc à démontrer le libre arbitre, l'immortalité de l'âme, la vie future, et il suppose, s'il ne la prouve pas directement, la justice du souverain rémunérateur. Ce que nous pouvons louer chez lui presque sans réserve, c'est le traité de la *liberté*, auquel il consacre la première partie de son livre du *Devoir*. Il y a là de l'ordre, de la clarté, *lucidus ordo,* et cette vigueur de conviction qui rend éloquent. Disons-le à son honneur : il a rompu ici avec les habitudes de certains professeurs; car il a un point de départ et un but, il prouve précisément ce qu'il affirme, et il ne divague pas pour le seul plaisir de faire plus longtemps miroiter une idée paradoxale et spécieuse.

Avec quel bonheur il développe cette preuve, très-populaire et très-convaincante, qu'il emprunte au *Traité des premières vérités* du P. Buffier.

« On me présente deux louis d'or, et l'on me dit : Voici celui que vous choisirez ; est-ce que je ne me crois pas parfaitement maître de choisir l'autre? C'est une action fort simple que de lever trois fois la main dans l'espace d'une heure. Si je suis libre, il dépend uniquement de moi de le faire ou de ne le pas faire ; si je ne suis pas libre, cela dépend de quelque cause étrangère à ma volonté. Eh bien ! je propose à quiconque pense que je ne suis pas libre, de gager contre moi mille écus, un million, cent millions, que, dans l'espace d'une heure, je lèverai trois fois ma

main. Qui acceptera le pari? Personne. Qui hésitera à le proposer? Personne. Cela prouve que tout le monde croit au pouvoir qui m'appartient de faire ce geste, si cela me plaît. Si nous sommes trois dans une chambre, les deux autres peuvent parier entre eux que je partirai du pied droit ou du pied gauche; mais quel est celui qui fera une telle gageure contre moi-même? Ce sont là des faits parfaitement simples, à la portée des plus humbles entendements, mais qui ont cependant un mérite, c'est d'établir de la façon la plus irréfutable que la croyance à la liberté humaine est naturelle à tous les esprits; et même cela est si vrai, que Sextus, Énésidème, Spinoza, Hume, tous les philosophes qui ont nié la liberté, n'auraient jamais osé parier contre moi que, mes membres étant sains et sans entraves, je ne lèverais pas le bras dans l'espace d'une heure[1]. »

Il y a vingt passages de ce mérite dans cette partie du livre du *Devoir*. M. Simon prouve donc la liberté, s'appuyant tantôt sur le sens intime, tantôt sur la croyance universelle du genre humain. Les objections qu'on a coutume d'élever contre elle et que l'on tire soit de l'influence des agents physiques sur nos actes, soit de l'influence des motifs sur la volonté elle-même, soit enfin de la prescience et de la toute-puissance de Dieu, ils les résout avec l'ordre, la clarté, la méthode qu'il avait déployés dans la démonstration de sa thèse. Il se sert volontiers des solutions généralement reçues, de celles qui se trouvent dans les cours élémentaires de philosophie et de théologie scolastique, et

[1] *Le Devoir,* p. 5. Voyez Buffier, *Traité des premières vérités,* IIIe partie, c. III. Je n'ai pas besoin d'ajouter que M. Simon a nommé le jésuite dont il s'est si bien approprié la pensée.

c'est encore un mérite à nos yeux, mérite assez rare chez les maîtres et les collègues de M. J. Simon.

Nous nous permettrons pourtant de remarquer que la troisième solution, celle qui répond à l'objection tirée de la prescience de Dieu, est bien incomplète. On n'a pas tout dit, il s'en faut, en cette matière, quand on a posé en principe, ce qui est du reste très-vrai, que l'existence de Dieu est une éternelle unité qui correspond à tous les points successifs de la durée. Cette vérité, d'ailleurs incontestable, ne nous rend raison de rien, puisque la science de Dieu est antérieure à son objet non-seulement sous le rapport de la durée, mais encore sous celui de la causalité, et que, comme dit saint Thomas, *scientia Dei est causa rerum* [1]. Il resterait donc à expliquer ce mot, et à dire de quelle manière Dieu peut concourir à chacune de nos déterminations sans nuire à leur liberté ; question qui renferme des difficultés immenses, et qu'il est nécessaire, je ne dirai pas de traiter à fond, mais au moins d'énoncer dans un ouvrage qui a la prétention de n'être pas trop superficiel.

Ce n'est pas assez pour M. J. Simon d'avoir démontré l'existence de la liberté; il expose catégoriquement les causes qui diminuent ou augmentent, dans nos actes, la part de la volonté, — *quæ minuunt vel augent voluntarium,* selon le langage de l'école. J'ignore pourquoi une de ces causes, l'habitude, est traitée dans un chapitre à part, morceau très-littéraire sans doute, mais où l'influence de l'habitude sur la moralité de nos actes est à peine indiquée.

[1] Voyez saint Thomas, *Summa theol.,* 1a p., q. 14, a. 8, et *Contra gentiles,* l. I, c. LXVI, 5. Si nous avions à nous expliquer sur ce point, nous dirions que la science de Dieu est cause directive et non efficiente. Mais ce n'est point ici le lieu.

En somme, ce traité de la liberté est bon. L'auteur a évidemment étudié ce qu'on nomme dans l'école *un traité des actes humains ;* il a mis à profit les saines traditions de l'enseignement catholique, et il a rencontré un fond solide.

Je ne puis louer de même ce qu'il dit de l'immortalité de l'âme et de la vie future ; il manque d'assurance en cette matière. Et cependant, là encore, il l'emporte sur les anciens ; il sent l'importance de ces questions, il s'en préoccupe. C'est quelque chose.

Nous ne trouvons rien de semblable dans l'antiquité. Les stoïciens étaient à la fois les meilleurs moralistes et les plus pauvres métaphysiciens. Fatalistes, ils prêchaient la vertu. Cicéron y a-t-il pris garde lorsqu'il refaisait le traité du stoïcien Panétius ? pas le moins du monde. La logique du temps n'avait pas de telles exigences. Au contraire, le premier des philosophes chrétiens, saint Justin, sait fort bien faire la distinction entre la morale des stoïciens et leur métaphysique, et s'il rend hommage à l'une, c'est pour dénoncer l'autre comme absurde. On peut donc dire en toute vérité que la science d'ensemble est née avec le christianisme. Et nous, héritiers de cette science, nous ne pouvons désormais séparer ces deux choses, le dogme et la morale. Assurément, voilà un mérite dont la philosophie moderne est redevable au christianisme.

On l'a dit éloquemment : le christianisme a ses vertus propres, ses *vertus réservées*[1], et c'est encore une des prééminences de la morale philosophique après l'Évangile, de subir l'ascendant de ces vertus et de céder à leur empire.

[1] *Conférences* du R. P. Lacordaire à Notre-Dame de Paris.

Elles ne commandent pas seulement le respect, mais elles s'imposent par le charme irrésistible qui nous attache à la famille, et elles enlacent ainsi leurs racines aux fibres les plus vives de notre cœur. Combien d'hommes pour qui l'image de la pudeur chrétienne est inséparable de celle d'une mère ou d'une sœur, et dont l'âme ne se conservera pure qu'à l'ombre de ce cher souvenir ! Combien encore, après avoir livré leur jeunesse au souffle brûlant des passions, s'étonnent, à l'heure du repentir, de retrouver intact en eux-mêmes ce type idéal de la vertu. Et pourquoi ne le dirions-nous pas? le souvenir d'une première communion n'est-il pas souvent un préservatif efficace contre le danger ou un avertissement salutaire après la chute? On oublie moins qu'on ne voudrait le faire croire ces jours d'innocence et de joie sans remords, et nous pourrions citer là-dessus plus d'un aveu. Or, c'est de tout cela que se compose notre être moral ; et de là aussi naissent en nous des scrupules, des délicatesses et des alarmes de conscience que l'antiquité ne connaissait pas, et qui de nos jours, Dieu merci, sont l'apanage de tout le monde, de ceux qui s'intitulent philosophes comme des plus simples chrétiens.

Voici quelques lignes de M. J. Simon, que n'eût probablement pas écrites un philosophe de Rome ou d'Athènes :

« Supposons qu'un homme habitué dès son enfance à des mœurs pures et à un langage sévère, entreprenne de lire des livres obscènes, uniquement pour se distraire, sans se plaire dans ces obscénités, mais sans fermer, à cause d'elles, des ouvrages dont le style, d'ailleurs, et la fable lui conviennent. Pendant les premiers volumes, il souffre de ces ordures;

elles font obstacle à son plaisir; cette impression va en diminuant à mesure qu'il s'y accoutume, et bientôt il ne les remarque même plus. Il en sera de même si, au lieu de propos orduriers, sa bibliothèque lui montre des maximes immorales. Il se révolte sur le coup; mais s'il n'a pas l'esprit fortement trempé, il ne manque pas de tomber à la longue dans l'indifférence; et de l'indifférence, en matière d'honneur, à la dépravation, il n'y a qu'un pas[1]. »

Je crois aussi qu'un païen n'eût point parlé de l'amour en ces termes :

« On ne saurait trop insister sur ces grandes vérités, que l'amour est un sentiment moral qui a pour but et pour effet d'unir deux âmes entre elles; qu'il choisit un seul objet de ses préférences et s'y attache avec une ardeur toujours jalouse et toujours croissante; qu'il a le besoin de l'indissolubilité et de l'éternité des liens qu'il forme, et que pourtant il ne peut résister à l'énergie de notre volonté, quand nous avons entrepris de l'abattre. » La nature nous a faits, « non pour des amours de hasard, mais pour le mariage indissoluble, solennisé par la société humaine et sanctifié par la bénédiction de Dieu[2]. »

Un peu plus haut, M. Jules Simon avait dit, s'élevant contre la toute-puissance des passions qu'il nomme *l'argument des âmes molles* : « Il faut savoir une bonne fois qu'il n'y a rien en nous que nous ne puissions dompter; que nous sommes réellement maîtres de nos amours et de nos désirs, comme de nos volontés. Il faut se le démontrer à soi-même par l'expérience. Le cœur pourra saigner, mais la victoire

[1] *Le Devoir*, p. 74.
[2] *Ibid.*, p. 161.

est certaine, et l'homme n'est jamais vaincu que par sa faute. » Fort bien; mais prenons garde pourtant au peu que nous pouvons sans l'aide de Dieu. David eut lieu de se repentir de cette fière parole : *Non movebor in æternum;* et nous autres chrétiens, nous disons tous les jours à Dieu notre père : *Ne nous laissez pas succomber à la tentation.*

Notre philosophe a parfois des accents qui semblent être l'écho de la chaire chrétienne : « C'est un singulier spectacle que donnent les hommes quand ils jouent avec ce qu'ils devraient avoir de plus sacré. Parlez à un fils de sa mère, à un mari de l'honneur de sa femme, et vous êtes sûr de les toucher et de les attendrir. Cependant, entrez dans un théâtre; vous verrez partout la même comédie et le même drame; c'est un mari ridicule, et deux amants, deux adultères, sur lesquels on appelle tout l'intérêt, et qui font verser des larmes à de chastes mères de famille, à des jeunes filles élevées en tout le reste dans la retenue et la modestie. Vous trouverez la même contradiction dans les livres que l'on ne bannit pas de l'intérieur des familles, si les expressions en sont chastes, et que la passion n'y soit pas exprimée avec trop de frénésie. Ce n'est rien : le comble, c'est d'entendre les jugements et les conversations du monde; de voir accueillir l'adultère élégant le sourire sur les lèvres, quand il a su, non pas sauver, mais farder les apparences, tandis qu'on n'a pas assez de mépris pour le vice malheureux ou maladroit; c'est de raconter en se jouant des exploits qui sont prévus par le Code pénal, et qu'on punit tous les jours en police correctionnelle; c'est de cacher soigneusement, comme un vice ou comme une faute, ce qu'on peut avoir de pudeur ou d'innocence, de railler au dehors les vertus qu'on pratique ou qu'on

voudrait pratiquer chez soi, et de ne quitter un moment sa femme, sa fille ou sa sœur, que pour aller dans un club répéter des propos obscènes, ou rire des gravelures qui se débitent sur un théâtre[1]. » Il y a du Massillon dans cette page; je la recommande à tous ceux qui cèdent aux entraînements qu'elle condamne, aussi bien que les réflexions suivantes: « Une comédie dans laquelle tout l'intérêt est pour la femme adultère, et toutes les railleries pour le mari outragé, est un véritable attentat contre les mœurs. Il est impossible de se plaire à de tels spectacles, et de conserver l'horreur du vice. Qu'un philosophe, dans un livre sérieux que peu de personnes liront, fasse l'apologie de l'adultère, il est sûr d'être traduit en police correctionnelle et condamné : c'est justice; mais la même apologie, exposée sur le théâtre à des milliers de spectateurs, n'excitera pas le moindre scrupule. Ce sera la pièce en vogue, et des femmes modestes s'empresseront d'aller la voir. Modestes, elles ne le sont qu'en apparence. Le premier degré du vice est de trouver le vice aimable[2]. »

M. Jules Simon adopte, sur la virginité, une doctrine très-orthodoxe et tout à fait conforme à celle de l'Ange de l'école[3].

[1] *Le Devoir*, p. 168.
[2] *Ibid.*, p. 393.
[3] « Alia ratio est habenda in his quæ pertinent ad necessitatem uniuscujusque hominis, atque alia in his quæ pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quæ ad uniuscujusque necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur : hujusmodi autem sunt cibi et potus, et alia quæ ad sustentationem individui pertinent : unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quæ necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur, neque etiam est possibile..... Quia igitur generatio non est de necessitate individui, sed de necesitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent, etc. » (S. Thomas, *Summa contra gentiles,* l. III, c. CXXXVI. Cf. *Summa theol.,* 2ª 2æ, q. 152. a. 2. ad primum.)

16

Comme saint Thomas, il distingue deux appétits, l'un servant à la conservation de l'espèce, l'autre, à celle de l'individu; et il dit du premier : « L'abstinence peut être absolue pour l'appétit du sexe, et, malgré tout ce que l'on peut dire du vœu de la nature, la nature, n'ayant pas besoin que tous les individus se reproduisent, peut permettre que la continence soit non-seulement possible, mais facile. Elle l'est pour une âme bien gouvernée, que ne trouble aucun souvenir voluptueux, et qui, ne voulant pas céder à cet appétit, tient tous les autres en bride. Quoique la virginité ne puisse et ne doive être qu'une exception, il n'est ni juste ni philosophique de la condamner, puisqu'elle n'est pas contraire au plan de la Providence, et qu'elle inspire toujours un certain respect à une âme droite et exempte de préjugés[1]. »

Ai-je besoin de démontrer les origines chrétiennes de cette morale? L'auteur, je pense, n'a pas eu dessein de les dissimuler. Il n'a pas non plus, sans doute, la prétention de se tenir en dehors de toutes les données du christianisme, lorsqu'il écrit sur l'obéissance monastique, sur l'abstinence, sur la pauvreté volontaire, des passages que l'on dirait extraits de Rodriguez. Malgré l'éloignement qu'il professe pour l'ascétisme, M. Simon aurait-il pris goût à la lecture du grand ascète espagnol?

Que nous sommes loin de Cicéron, et comment tenir la promesse que nous avons faite de lui comparer M. Simon? La comparaison est à peine possible avec de telles dissemblances. Mais puisque nous avons exposé assez longuement

[1] *Le Devoir,* p. 122.

la doctrine fausse et inconséquente de Cicéron sur le suicide, la doctrine vraie et saine de M. Simon sur le même sujet doit naturellement trouver ici sa place.

Les stoïciens, remarque M. Simon, ne croyant ni à Dieu ni à la vie future, et identifiant la notion du devoir avec le sentiment de la dignité personnelle, avaient bien pu faire du suicide une vertu : la mort, en morale, tenait pour eux la place de Dieu. Mais, poursuit-il, « toute cette doctrine tombe dès que l'homme cesse d'être sa propre fin. S'il y a un Dieu, nous ne pouvons aller à lui que quand il nous appelle. Si des devoirs ont été imposés à l'homme, le crime est encore plus grand de se dérober à sa tâche que d'y faillir. Pour nous, qui croyons fermement qu'il n'y a pas de place dans le monde entier pour l'inutile, et que le dernier grain de sable a son emploi et sa destinée, nous ne voulons pas même discuter les objections de ceux qui se déclarent impuissants à ce qu'ils appellent le fardeau, et à ce que nous devons appeler le devoir de la vie. La plupart de ces impossibilités prétendues ne sont que des dégoûts. Ce n'est pas à nous à choisir nos devoirs. Si vous avez longtemps gouverné votre pays, ne dites pas que vous êtes devenu inutile, parce que vous êtes vaincu et emprisonné : vous aviez hier le devoir de gouverner en juste, et vous avez aujourd'hui le devoir de souffrir en juste. Vous serviez l'humanité par votre génie ; servez-la par votre exemple. Si l'un de ces devoirs est plus rigoureux que l'autre, c'est celui-là qu'il faut embrasser avec le plus de force, et qu'il serait le plus honteux de déserter. Quand même il nous serait démontré que nous ne pouvons rien pour personne, ce qui est impossible, nous ne serions pas maîtres de notre

vie; car nous ne pouvons attenter à l'ordre universel en nous[1]. »

Ainsi notre philosophe n'admet aucun de ces *légitimes sujets* de quitter la vie que Cicéron alléguait en faveur du suicide de Caton. Bien plus, il montre l'inanité et le vice des maximes perverses dont les modernes ont coutume de se servir pour couvrir cette lâcheté.

« Les fausses idées que la plupart des hommes se font sur l'honneur sont cause que l'on pardonne communément à ceux qui, entre le suicide et le déshonneur, optent pour le suicide. Qu'on leur pardonne, soit, car il faut pardonner même aux coupables; mais qu'on leur pardonne comme à des coupables. Le déshonneur est dans l'action honteuse : mourir après l'avoir commise ce n'est pas faire qu'on ne l'ait point commise. On voit des commerçants sur le point de faire faillite se tuer pour échapper à la honte. Ils n'échappent qu'au sentiment de la honte, mais non pas à la honte elle-même. Si vous n'avez été que malheureux, vivez pour le prouver ; si vous avez été imprudent, vivez encore, d'abord pour expier, et ensuite pour réparer : vous vous ôtez la vie au moment où vous ne vous appartenez plus et où vous ne devez songer qu'à relever les ruines que vous avez faites.

« D'autres se tuent parce que leur passion n'a pas été assouvie. Quelle est l'excuse d'une telle mort? Elle prouve une âme sans énergie et sans noblesse, incapable de se gouverner elle-même et de se résigner. D'autres enfin quittent la vie par ennui, par lassitude ; et de tous, ce sont les plus lâches. O l'homme malheureux, qui ne sait ni aimer ni

[1] *Le Devoir,* p. 376.

souffrir ! Il est rare que ce dégoût de la vie naisse d'une grande et persévérante infortune. Ce sont des orgueilleux et des délicats qui prennent pour de la supériorité une susceptibilité maladive et désordonnée, et qui, languissants, énervés, dégradés, à charge à tout le monde comme à eux-mêmes, ont conservé tout juste assez d'énergie pour lâcher la détente d'un pistolet. »

L'accent de conviction qui règne dans ce morceau nous dispense de toute réflexion, et il est évident pour tout le monde que la philosophie antique n'a jamais tenu un pareil langage.

V

Ce qu'il importe le plus à l'homme de connaître en morale, c'est sa fin, le terme qu'il doit atteindre pour ne pas faillir à sa destinée. Tout ce qui nous approche de notre fin est bon, ce qui nous en éloigne est mauvais; il ne faut pas chercher ailleurs la règle de la moralité de nos actes. Tendre à notre fin, c'est la vertu; y être arrivé, c'est la béatitude; en sorte que la vertu est une béatitude commencée.

Mais en quoi consiste précisément cette fin? Quel est l'objet dont la poursuite est l'essence même de la vertu et dont la possession sera un jour notre béatitude? Quel est, en un mot, le souverain bien? Question facile pour nous, sans doute, éclairés que nous sommes des lumières de la foi; question interminable, question insoluble pour la philosophie humaine. Savez-vous combien Varron, en prenant pour

point de départ les différents systèmes qui avaient cours de son temps, comptait de réponses à cette question? Il n'en comptait pas moins de 288[1]. Saint Augustin remarque, il est vrai, que toutes ces opinions peuvent être ramenées à douze. C'est encore fort honnête. Et quand même, en prenant la même route que Varron, on arriverait à n'en regarder que trois comme vraiment plausibles; c'est trop encore, puisqu'il importe tant de ne pas se tromper en si grave matière, et qu'il faut ici que chacun choisisse à ses risques et périls.

Vous dissertez là-dessus gravement, doctement, Torquatus, Caton, Pison et vous-même, Cicéron, qui les avez mis en scène[2]. Que vos entretiens sont polis, vos raisonnements subtils et ingénieux! Mais la conclusion dernière de tant de discours, quelle est-elle? un compliment qu'adresse l'un des interlocuteurs à son adversaire pour le féliciter d'avoir dit en si bon latin ce qu'on n'avait jusque-là exprimé qu'en grec. Au reste, la question n'a pas fait un pas, et chacun se retrouve comme auparavant disciple d'Épicure ou de Zénon, de Platon ou d'Aristote.

Voulez-vous voir, au contraire, comment le christianisme *donne la sagesse aux petits?* Demandez à un enfant dont la raison à peine éclose est imbue des premiers enseignements de la foi, demandez-lui pourquoi Dieu l'a créé et mis au monde. C'est la même question que tout à l'heure, la question de la fin de l'homme. Homme, il l'est déjà; ne faut-il pas qu'il sache faire un bon usage de son libre arbitre? Eh bien! il répondra parfaitement à cette grande question, et il

[1] Voyez S. Augustin, *de Civitate Dei,* l. XIX, c. I, II, III.
[2] Dans l'ouvrage intitulé *de Finibus bonorum et malorum.*

vous dira qu'il n'a reçu de Dieu l'existence que « pour le connaître, l'aimer, le servir, et, par ce moyen, obtenir la vie éternelle; » et ce qui vaut mieux encore, il comprendra la portée morale de cette vérité, il saura qu'elle l'oblige à être sage, doux, modeste, obéissant, et à garder son cœur pur devant Dieu.

Je ne donnerais pas la sagesse de cet enfant pour celle de tous les philosophes anciens, ni même pour celle de bien des modernes.

Vous pouvez pousser plus loin vos interrogations, et vous serez étonnés de la science de ce petit. Demandez-lui si Dieu doit être aimé pour lui-même, d'un amour de bienveillance; il vous répondra par l'acte de charité. Demandez-lui s'il est bon d'aimer en Dieu l'objet de notre propre félicité; il vous répondra par l'acte d'espérance. Il ne séparera pas *l'utile de l'honnête*, et il saura les concilier admirablement dans un même amour, le plus fort et le plus pur de tous les amours.

Lorsque l'antiquité s'engageait dans cette question, — et le moyen de l'éviter? — elle n'y trouvait pas d'issue. De tous les philosophes, celui qui s'était le plus sérieusement occupé de la nécessité de donner la félicité pour terme à la sagesse, s'appelait Épicure! Les stoïciens, qui représentaient le parti de la vertu, mentaient à la nature humaine en soutenant que la douleur n'est qu'un nom. Cicéron, si modéré, si pratique, voudrait bien échapper à leurs paradoxes, et cependant il nous dit que l'utile et l'honnête ne diffèrent que de nom, après quoi il nous montre dans Régulus l'idéal de la vertu. Est-ce que Régulus est heureux? est-ce qu'il est sur la route du bonheur? Pour moi,

je n'ai jamais pu lire sans une tristesse profonde les beaux vers d'Horace où sont décrits les adieux qu'il fait à sa famille avant de s'en retourner à Carthage :

Fertur pudicæ conjugis osculum,
Parvosque natos, ut capitis minor,
Ab se removisse, et virilem
Torvus humi posuisse vultum [1].

Le départ de Régulus m'afflige, parce que je ne vois devant lui que la mort sans espérance, la douleur sans autre récompense qu'une vaine renommée. J'éprouve de tout autres sentiments lorsque je lis cette fin d'une des plus belles scènes de Corneille :

PAULINE.

Où le conduisez-vous ?

FÉLIX.

A la mort.

POLYEUCTE.

A la gloire !

La gloire ici, du moins, n'est pas un vain mot. Dès que vous supprimez la vie éternelle, pour rétablir l'équilibre et faire triompher l'ordre, il faut que le crime soit toujours puni et la vertu toujours récompensée en ce monde. Est-ce là ce qui arrive, et faudra-t-il regarder comme chimérique l'exemple que M. J. Simon propose en ces termes : « Un assassin pénètre chez mon ami, et, après l'avoir tué, il

[1] Horace, l. III, ode V.

m'accuse, moi, du crime qu'il a commis. La justice humaine s'empare de moi et me condamne. Le monde n'a pour lui que des éloges; il hérite de sa victime. Il meurt en paix, comblé de biens et d'honneurs[1]. » M. Simon conclut à l'immortalité de l'âme, à une autre vie, où toute satisfaction sera donnée à la justice; conclusion parfaitement logique et parfaitement chrétienne.

« L'immortalité, dit-il ailleurs, est le dernier mot de la science et de la vie. Elle change tout en nous et hors de nous. Au dedans, elle rend le sacrifice facile, puisqu'elle remplit toute notre âme de ses radieuses espérances; au dehors, elle ôte au malheur sa réalité, elle le transforme, elle l'amoindrit, elle le détruit. Quand on se sent immortel, il faut faire un effort sur son esprit et sur son cœur pour prendre au sérieux ces soixante ans d'épreuves qu'on appelle la vie humaine, et ces agitations d'un jour qu'on appelle des affaires et qui épuisent l'activité des âmes frivoles. La consolation et l'espérance, ces deux soutiens, ces deux idoles de l'homme, ne sont rien sans l'immortalité qui les fonde[2]. »

Ce dernier mot de la science et de la vie, qui donc l'avait prononcé avant l'Évangile? Qui avait promis le royaume des cieux à ceux qui souffrent persécution pour la justice? Qui avait fait de l'espérance une vertu et de la vie éternelle une certitude? Si un philosophe s'est avisé de dire quelque chose de semblable, il ne paraît pas que sa parole ait ému bien profondément les entrailles de l'humanité.

Il ne fallait rien moins qu'une bouche divine pour donner

[1] *Le Devoir,* p. 324.
[2] *Ibid.,* p. 444.

de l'autorité à un tel langage. Mais enfin, grâce au christianisme, c'est aujourd'hui une vérité acquise à la raison, quoiqu'il lui en coûte quelquefois d'y souscrire; et un philosophe qui se respecte n'ose plus écrire un livre de morale sans y consacrer un chapitre à *la vie heureuse*, que nous appelons, nous, *la vie éternelle*.

Ici pourtant se présente une difficulté sérieuse. Il semble que le motif de nos actes soit moins honnête dès qu'il est intéressé, et que l'attente de la récompense fasse de la vertu un pur calcul. Admettez ce principe, qui paraît si simple, admettez-le dans toute son étendue et sans aucun correctif, puis tirez-en les conséquences, et vous verrez où vous serez conduit : à regarder le renoncement absolu à soi-même comme l'idéal de la vertu. Ce renoncement est-il possible? Non, répond notre propre cœur, je ne puis renoncer ni à être, ni à être heureux; c'est une loi de ma nature, et qui ne dépend pas de moi; je m'aime et je me cherche nécessairement dans tout ce que j'aime et que je poursuis, et le contraire, l'amour où je ne suis pour rien et où je me perds sans espoir, est une chimère et non une vertu. Et cependant, le principe une fois admis, la logique nous conduirait là.

Elle nous conduirait plus loin.

Si l'amour n'est plus honnête, s'il est pervers, dès qu'il est intéressé, cela est vrai même de l'amour de Dieu. Il y aurait donc un amour de Dieu qui serait le suprême renversement de l'ordre. Pareillement, la crainte de le perdre et la douleur d'avoir mérité cette perte, seraient autant de péchés.

Tout cela s'est dit, nous n'inventons rien. Il est vrai, les conséquences, poussées à cette extrémité, révoltent; mais il

n'est pas si facile de marquer le point précis où il faut s'arrêter. Car, d'un autre côté, le bon sens nous dit que le désintéressement ajoute du prix à la vertu, et nous savons, chrétiennement parlant, qu'il est pour beaucoup dans l'excellence de la charité. Qui nous dira donc jusqu'où peut et doit aller, dans l'acte vertueux, le renoncement au moi? Question complexe et ardue, grosse de controverses; de puissantes intelligences y ont échoué, et le même sort serait toujours à craindre sans les pénétrantes lumières qu'y répand aujourd'hui l'enseignement de l'Église catholique.

Luther d'abord, dans son hardi langage, disait : « La contrition causée par la perte de la béatitude éternelle rend l'homme hypocrite et plus coupable qu'auparavant. » Et Calvin, après lui, dira : « Il n'y a rien de pur, rien de bon au jugement de Dieu, que ce qui procède d'un parfait amour de Dieu. » Doctrine condamnée par le concile de Trente[1].

Puis c'est Jansénius et son école. Écoutez si leur langage diffère beaucoup de celui de Luther et de Calvin :

« L'intention par laquelle on déteste le mal et on recherche le bien simplement en vue d'obtenir la gloire du ciel, n'est ni droite, ni agréable à Dieu.

« L'attrition causée par la crainte des peines de l'enfer,

[1] « Si quis dixerit gehennæ metum per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse aut peccatores pejores facere; anathema sit. » (*Concil. Trid.*, sess. VI, can. 8.) « Si quis dixerit justificatum peccare dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit. » (*Ibid*, can. 31.) « Si quis dixerit eam contritionem quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis, et æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam; sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem, demum illam esse dolorem coactum, et non liberum ac voluntarium, anathema sit. » (*Ibid*, sess. XIV, can. 5.)

sans cet amour de bienveillance qui s'attache à Dieu pour lui-même, n'est ni un bon mouvement, ni un acte surnaturel. »

Ces deux propositions ont été condamnées par Alexandre VIII dans une bulle du 7 décembre 1690.

Voilà donc désormais, aux yeux de tous les catholiques, un motif intéressé mis hors de cause; c'est celui qui nous fait chercher en Dieu notre béatitude. Cet intérêt, nous le regardons comme souverainement honnête; les craintes, les espérances qu'il nous inspire le sont aussi; il ne peut nous diriger que dans la voie du bien, de la piété, de la justice; et il est parfaitement conforme à l'ordre, puisque, par lui, notre cœur se repose en Celui pour qui il est fait.

Les théologiens pourront commenter ces définitions du saint-siége; ils marqueront la différence entre l'amour de *bienveillance* et l'amour de *concupiscence*, dont l'un aime Dieu pour lui-même, tandis que l'autre l'aime pour soi, tous les deux d'ailleurs le choisissant pour fin dernière et se terminant à lui. Ils ajouteront que ce moindre amour, dans son infériorité, n'exclut pas le premier; que souvent il l'accompagne; que presque toujours il le précède et lui prépare la voie; que dans tous les cas il est bon et qu'il sert à l'accomplissement de la loi suprême que Dieu a faite à sa créature de tendre à lui comme à son centre immuable. Ainsi se découvrent les mystérieuses harmonies du plan divin; la science morale se développe et s'agrandit, et dans ce sol profond, où elle peut plonger hardiment ses racines, la philosophie puise une séve qui lui fait produire des fruits tout nouveaux pour elle.

Mais en même temps, comme le cœur des hommes de

bonne volonté est pacifié par ces consolantes doctrines de l'Église ! Qu'il est doux au chrétien de savoir qu'il attire sur lui les complaisances de son Dieu en lui disant : J'espère en vous, vous seul serez ma récompense, — et en le désirant, ce Dieu source de tout bien, d'une ardeur semblable à celle du cerf altéré qui soupire après les fontaines d'eau vive.

Cependant, une intelligence supérieure, et qui n'a rien de commun avec les tristes sectaires que nous venons de nommer, Fénelon, ravi de la suprême beauté du pur amour qui aime Dieu pour Dieu seul et sans retour sur soi-même, oublia un jour ces lois de notre nature qui sont aussi des lois divines, et sans tomber dans d'aussi profondes erreurs, sans réprouver témérairement la crainte et l'espérance chrétiennes, il imagina un état où l'âme s'affranchit de l'une et de l'autre, et où, cessant de s'aimer elle-même, elle se renonce pour se perdre et s'anéantir en quelque sorte au sein d'une immense et ineffable charité. Rêve sublime! pourrait-on dire; mais c'était un rêve. On sait l'adversaire qu'il rencontra, digne de lui par la science et le génie; leur lutte mémorable, qui mit aux prises la dialectique la plus pressante avec l'autorité de la tradition et de la doctrine, le jugement prononcé à Rome et l'héroïque obéissance du vaincu. Citons seulement pour mémoire la première des vingt-trois propositions condamnées par Innocent XII ; elle contient en substance toute la doctrine de l'*amour désintéressé* : « Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre..... Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses, n'ont de part à cet amour. On n'aime Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en

l'aimant. » De cette condamnation il résulte, non-seulement que *l'intérêt* que nous plaçons en Dieu comme en notre fin dernière, est bon et honnête, — ce qui avait déjà été défini contre les protestants et les jansénistes, — mais encore qu'il est nécessaire dans tous les états, pour toutes sortes de personnes, et que nous ne devons en aucune manière nous en dépouiller. Encore une vérité acquise à la science.

Et remarquez, en passant, l'analogie de la doctrine de Fénelon avec celle des stoïciens. Ce *désintéressement* contre nature qu'il demandait au cœur de l'homme, au profit, croyait-il, de l'amour de Dieu, eux l'exigeaient pour l'amour de la vertu abstraite dans laquelle ils plaçaient leur souverain bien. Selon eux, il suffisait à l'homme d'être juste pour être heureux, c'est-à-dire, en d'autres termes, que l'homme devait sacrifier le bonheur à la vertu. Dans le christianisme, au contraire, l'espérance elle-même est une vertu, et l'éternelle béatitude n'est jamais sacrifiée.

Que penseriez-vous du philosophe moderne qui fermerait les yeux à cette lumière et qui, connaissant ces choses, n'en tiendrait pas compte? M. Jules Simon n'a pas cette petitesse d'esprit. Dans une matière si délicate et si compliquée, il accepte les décisions du saint-siége. Voulant combattre la prétention (qu'il attribue mal à propos à *la plupart des mystiques*) de faire le bien pour le bien, sans aucune arrière-pensée d'intérêt personnel, il dit : « Nous accordons naturellement que cette vue pure et désintéressée du bien est un idéal de perfection; mais nous croyons qu'elle est en quelque sorte surhumaine; qu'il y aurait du danger à se la proposer pour fin, parce que, même dans le bien, il faut s'accommoder à sa condition et ne point dépasser les limites,

et surtout qu'il y aurait erreur (ici c'est l'erreur des jansénistes) à prétendre que l'action bonne change de caractère et devient condamnable, lorsque, en la faisant, on se réjouit de trouver son intérêt dans l'accomplissement du devoir. »

Puis M. Simon, rappelant à ses lecteurs l'amour *désintéressé* de Fénelon et le livre des *Maximes des saints*, ajoute : « L'Église catholique a justement condamné ce livre; et la morale l'aurait également condamné, parce qu'il a contre lui les faits de la nature humaine [1]. »

Le philosophe s'arrête donc à cette conclusion, que ce désintéressement absolu est impossible. Mais s'il en est ainsi, il y a donc erreur à soutenir (avec les jansénistes) *que l'intervention de l'intérêt détruit la bonté de l'acte*. Sans doute. « Nous le prouvons, dit M. Simon, par les vues de la nature, qui, voulant notre conservation, nous permet et nous ordonne d'aimer notre être et notre bien-être, pourvu que nous ne l'aimions qu'après la justice. *Nous pouvons nous éclairer ici par l'exemple de l'Église catholique,* qui établit deux degrés dans le remords justifiant; l'un, qu'elle appelle la *contrition*, est le regret d'avoir péché, fondé sur la douleur d'avoir offensé Dieu; l'autre, qu'elle appelle *l'attrition*, est le regret d'avoir péché, fondé sur la crainte des peines de l'enfer [2]. L'Église établit avec raison la profonde infériorité de l'âme qui n'est touchée que de l'attrition,

[1] *Le Devoir*, p. 367.

[2] Que d'inexactitudes en ces quelques lignes!

1° Ces mots *remords justifiant* sont loin de signifier ce qu'on veut leur faire dire. Pourquoi *remords?* Le remords, *conscientiæ morsus,* est un sentiment indélibéré; la contrition et l'attrition, au contraire, doivent être des actes libres. Pourquoi *justifiant?* M. Simon ignore-t-il que les sacrements sont la cause principale de la justification? Avec l'attrition, pour que l'âme du pécheur soit justifiée, les sacrements de baptême ou de pénitence sont nécessaires. Avec la

puisque cette âme, au fond, ne ressent pas l'amour de Dieu, et n'est menée que par l'intérêt; mais elle lui tient compte de sa foi dans la vie future, de son ferme propos d'obéir à la justice, et de la préférence qu'elle donne au bonheur réservé aux justes sur toutes les félicités de la terre[1]. »

Les foudres lancées par le pape Alexandre VIII contre les jansénistes ont donc bien servi M. Simon, en éclairant sa route. Et toutes les fois qu'il se retrouvera en présence de cette grande question, ce qui est très-fréquent dans le livre du *Devoir*, il se décidera d'après les mêmes principes, se

contrition, si la grâce sanctifiante lui est accordée avant la réception du sacrement, c'est en considération du sacrement dont le vœu est nécessairement contenu dans l'acte de contrition.

2° La contrition « *est le regret d'avoir péché, fondé sur la douleur d'avoir offensé Dieu.* » Le regret fondé sur la douleur ! Pourquoi pas la douleur fondée sur le regret? Et le motif propre de la contrition, quel est-il? *La douleur d'avoir offensé Dieu?* Mais cette douleur se retrouve dans l'attrition : votre définition est donc nulle. Lisez le catéchisme de Paris, vous verrez que *le regret d'avoir offensé Dieu* appartient aux deux définitions; seulement, chaque définition se complète par une note distinctive. « La contrition est parfaite, dit ce catéchisme, quand nous avons le regret d'avoir offensé Dieu, *parce qu'il est infiniment bon, infiniment aimable, et que le péché lui déplaît.* »

3° Et comment définissez-vous l'attrition? « *Le regret d'avoir péché* (vous pourriez dire : *d'avoir offensé Dieu*) *fondé sur la crainte des peines de l'enfer.* » Est-ce donc le seul motif de l'attrition? Quel nom donnez-vous au regret fondé sur la considération de la laideur du péché? Le concile de Trente exprime ces deux motifs, et je m'aperçois qu'il n'est pas inutile de mettre sous les yeux du lecteur ce passage de la XIVe session : « Docet præterea (sancta Synodus) etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum (pœnitentiæ) actu suscipiatur; *ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, non esse adscribendam. Illam vero contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur,* quoniam *vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ et pœnarum metu* communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ; declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, *quo pœnitens adjutus, viam sibi ad justitiam parat.* » (Concil. Trid., sessio XIV, can. 4.)

[1] *Le Devoir*, p. 368.

tenant constamment sur le terrain où se plaçaient les docteurs catholiques pour combattre Fénelon ou les jansénistes. Je n'en citerai que quelques exemples.

Dans le chapitre qu'il consacre à l'*amour de soi*, il dit : « Si je pense, en faisant mon devoir, que Dieu m'en tiendra compte, en ai-je moins fait mon devoir? Si je préfère la satisfaction de me sentir honnête homme aux jouissances que m'aurait données une richesse usurpée, cela m'empêche-t-il d'être un homme de bien? Placer si haut son bonheur, n'est-ce pas déjà le signe d'une noble nature? Et sommes-nous si parfaits et si justes, que la vertu cesse de nous paraître vertueuse, si elle ne va pas jusqu'à l'entière abnégation de soi-même[1]? » Plus loin, il pose cette question : « Le bien pour le bien, sans arrière-pensée, est-il au-dessus des forces humaines? » Et il répond : « Il faut croire qu'une telle vertu n'est pas impossible ; mais il faut se rappeler que le désintéressement qui ne va pas jusqu'à dédaigner le bonheur à venir ou les joies d'une conscience pure, est encore digne de notre admiration et de nos respects[2]. » Puis, faisant allusion, d'une part, je pense, aux stoïciens, de l'autre aux quiétistes et aux jansénistes, il écrit les lignes suivantes : « Plus d'une secte philosophique ou religieuse a prétendu, non-seulement que nous pouvions, dans un moment d'enthousiasme, échapper à l'amour-propre, mais que nous pouvions le chasser absolument de notre cœur, et même qu'il n'y avait pas d'autre action vraiment juste, ou d'autre cœur vraiment pur, que l'action, que le cœur dont

[1] *Le Devoir*, p. 113.
[2] *Ibid.*, p. 115.

le désintéressement était absolu. C'est l'illusion des *mystiques*[1], et de tous ceux qui, oubliant le corps, se flattent d'échapper à la condition mortelle. Quelque orgueil se cache peut-être sous ces nobles doctrines. Dieu nous a faits pour l'aimer avec le cœur qu'il nous a donné, dans la substance qui nous constitue, et non pas pour nous perdre et nous absorber en lui[2]. »

Avec quel bonheur M. Simon triomphe des stoïciens! Comme il évite l'écueil qui fut fatal à Fénelon ! Sans compter qu'il se tient toujours à bonne distance des jansénistes.

Puis, de cette doctrine, il tire des formules comme celle-ci : « L'amour de soi ne quitte pas l'homme. Il est à la passion ce que la conscience est à la pensée ; on pourrait aussi bien ôter la vie de ses entrailles et la jeter loin de soi, que d'arracher le moi de la sensibilité et de l'intelligence humaines[3] ; » — et cette autre : « Comme je ne puis rien affirmer sans m'affirmer moi-même, je ne puis cesser, quoi que je fasse, de vouloir mon propre bonheur[4]. » Ailleurs, il nomme, je crois, l'amour de Dieu et l'amour de soi *les deux pôles sur lesquels tourne le monde moral*. Qui nous a donc enseigné l'admirable mécanisme de ce monde si peu connu des anciens ?

La philosophie doit en convenir, elle a de grandes obligations au dogme catholique, et, par conséquent, aux souverains pontifes qui ont maintenu l'intégrité du dogme au

[1] Mot qui signifie toutes sortes de choses chez M. Simon.
[2] *Le Devoir*, p. 115.
[3] *Ibid.*, p. 212.
[4] *Ibid.*, p. 111.

milieu des attaques sans cesse renouvelées de l'esprit d'erreur.

Mais nous n'avons pas tout dit sur ce sujet; il est d'autres propositions condamnées dont M. Simon ne parle pas, quoiqu'elles tiennent de bien près aux précédentes. Il est vrai que leur valeur est surtout théologique. Néanmoins, ce sont les philosophes qui sont en cause, raison suffisante pour que nous n'imitions pas le silence de M. Simon.

La guerre que les jansénistes faisaient à l'*amour de concupiscence* et à l'*attrition* n'était qu'une conséquence d'un principe général : *Il n'y a pas de milieu entre la charité et l'amour-propre* [1]. Selon eux, quiconque n'aime pas Dieu pour lui-même, d'un amour de bienveillance que sa grâce seule rend possible, n'aime que soi, et cet amour de soi est toujours criminel. Donc, pour les cœurs fermés à la grâce de Jésus-Christ, nul amour naturel de la justice, nulle vertu; c'est pourquoi l'infidèle pèche nécessairement dans tous ses actes [2]. Et que les philosophes le sachent bien : haïr le péché à cause de sa laideur et du désordre qu'il cause dans la nature raisonnable, sans égard à l'offense de Dieu, c'est pécher de nouveau [3]; et comme il n'y a pas de péché sans amour-propre, il n'y a pas non plus de bien sans amour de

[1] « Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum diffusa, Deus amatur. » C'est la 38e proposition de Baïus, condamnée d'abord par saint Pie V (1567), et par Grégoire XIII (1579), en dernier lieu par Urbain VIII, dans la bulle *In eminenti* (1641).

[2] « Necesse est infidelem in omni opere peccare. » — C'est la huitième des trente et une propositions condamnées par décret d'Alexandre VIII, du 7 décembre 1690.

[3] « Revera peccat qui odio habet peccatum mere ob ejus turpidinem et disconvenientiam cum natura rationali sine ullo ad Deum offensum respectu. » — Neuvième proposition, même décret.

Dieu [1]. Telle est, dans son ensemble, la doctrine de Jansénius, du *grand* Arnauld, de Nicole et de Quesnel.

Vous n'êtes donc que des égoïstes, ô philosophes, et vous en imposez quand vous témoignez une certaine horreur du vice et un certain amour de la vertu; ces sentiments, qui ne viennent pas de Dieu, ne sauraient lui plaire, et c'est vous seuls que vous aimez, criminellement et honteusement, en toute chose.

Calomnier la nature humaine, et, d'un autre côté, envier au sang de Jésus-Christ l'universalité de ses mérites, ne le laisser qu'à regret s'épancher dans les âmes par les sacrements, faire à la fois l'homme plus misérable et Dieu plus avare de ses dons, comme pour rendre tout commerce impossible entre la terre et le ciel, quel rôle! Et c'est par là que Port-Royal a mérité la reconnaissance, les sympathies et les hommages de quiconque se pique de philosophie et de tolérance.

On nous annonce qu'un écrivain de quelque valeur, un publiciste du *Journal des Débats,* un académicien, c'est tout dire, va enrichir une bibliothèque spirituelle, où figurent déjà saint François de Sales et Fénelon, de quelques-uns de ces petits traités de Nicole, *si chers,* ajoute-t-on, *à Mme de Sévigné.* Saint François de Sales, Fénelon, Nicole, voilà une spiritualité bien mélangée; nous craignons, à vrai dire, pour ce dernier un tel voisinage. Vivant, il n'eût jamais accepté cette place. Quoi qu'il en soit, il n'est pas hors de propos de voir comment ce doux et candide Nicole, moraliste

[1] « Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore Dei. » — Quarante-neuvième proposition du P. Quesnel, condamnée par Clément XI (1713).

exquis, on en tombe d'accord, expliquait la fameuse maxime : *Point de milieu entre la charité et l'amour-propre.* Chose facile, puisqu'il nous a laissé un traité *de la charité et de l'amour-propre.*

Voici d'abord quelles sont, d'après lui, les qualités de l'amour-propre[1] : « Ces qualités sont que l'homme corrompu, non-seulement s'aime soi-même, mais qu'il s'aime sans bornes et sans mesure ; qu'il n'aime que soi, qu'il rapporte tout à soi. Il se désire toute sorte de biens, d'honneurs, de plaisirs, et il n'en désire qu'à soi-même ou par rapport à soi-même. Il se fait le centre de tout : il voudrait dominer sur tout, et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer, à l'admirer. Cette disposition tyrannique étant empreinte dans le fond du cœur de tous les hommes, les rend violents, injustes, cruels, ambitieux, flatteurs, envieux, insolents, querelleurs. En un mot, elle renferme les semences de tous les crimes et de tous les déréglements des hommes, depuis les plus légers jusqu'aux plus détestables. *Voilà le monstre que nous renfermons dans notre sein. Il vit et règne absolument en nous, à moins que Dieu n'ait détruit son empire en versant un autre amour dans notre cœur*[2]. »

Le plus grand nombre des hommes *renfermant ce monstre dans leur sein,* comment a pu s'établir et se conserver la société humaine ? C'est ce que Nicole explique en ces termes[3] :

[1] *Essais de morale,* t. III, second traité, *de la Charité et de l'Amour-Propre,* c. I. (Édition de Paris, 1715.)

[2] Au fond, c'est la morale de La Rochefoucauld ; mais cela passe pour boutade sous la plume du grand seigneur. Sous la plume du théologien qui a la prétention d'être exact, c'est odieux et repoussant.

[3] Chap. II.

« On ne comprend pas d'abord comment il s'est pu former des sociétés, des républiques et des royaumes de cette multitude de gens pleins de passions si contraires à l'union, et qui ne tendent qu'à se détruire les uns les autres; mais l'amour-propre qui est la cause de cette guerre saura bien le moyen de les faire vivre en paix. Il aime la domination, il aime à s'assujettir tout le monde, mais il aime encore plus la vie, et les commodités et les aises de la vie, que la domination; et il voit clairement que les autres ne sont nullement disposés à le laisser dominer, et sont plutôt prêts de lui ôter les biens qu'il aime le mieux. Chacun se voit donc dans l'impuissance de réussir par la force dans les desseins que son ambition lui suggère, et appréhende même justement de perdre par la violence des autres les biens essentiels qu'il possède. C'est ce qui oblige d'abord à se réduire au soin de sa propre conservation, et l'on ne trouve point d'autre moyen pour cela que de s'unir avec d'autres hommes pour repousser par la force ceux qui entreprendraient de nous ravir la vie ou les biens. Et pour affermir cette union, on fait des lois, et on ordonne des châtiments contre ceux qui les violent. Ainsi, par le moyen des roues et des gibets qu'on établit en commun, on réprime les pensées et les desseins tyranniques de l'amour-propre de chaque particulier.

« La crainte de la mort est donc le premier lien de la société civile, et le premier frein de l'amour-propre. C'est ce qui réduit les hommes, malgré qu'ils en aient, à obéir aux lois, et qui leur fait tellement oublier ces vastes pensées de domination, qu'elles ne s'élèvent presque plus dans la plupart d'eux, tant ils voient d'impossibilité à y réussir.

« Ainsi, se voyant exclus de la violence ouverte, ils sont

réduits à chercher d'autres voies, et à substituer l'artifice à la force, et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de le tyranniser. Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières. Car on ne fait pas seulement trafic de marchandises qu'on donne pour d'autres marchandises, ou pour de l'argent, mais on fait aussi trafic de travaux, de services, d'assiduités, de civilités; et on échange tout cela, ou contre des choses de même nature, ou contre des biens plus réels, comme quand par de vaines complaisances on obtient des commodités effectives. »

Le beau spectacle qu'offre l'humanité au point de vue janséniste! et comme c'est bien comprendre le jeu intime de la société! Au reste, le mécanisme en est fort simple. Primitivement chacun renferme en soi un monstre d'amour-propre qui menace de tout dévorer. Mais, *par le moyen des roues et des gibets qu'on établit en commun*, on lui fait peur, on le tient en respect. La violence alors fait place à l'artifice; *on donne pour obtenir;* on trafique d'argent et de marchandises, de flatteries et de commodités effectives.

Amour de la famille et de la patrie, amitié, dévouement, sacrifice, vains mots, mensonges que tout cela! Il n'y a que des gens qui vendent et achètent, n'ayant pas le courage de tuer et de voler.

Il est vrai qu'il en faut excepter les prédestinés, au cœur desquels règne la charité; mais le nombre en est si petit! Les philosophes, les hérétiques et les mauvais chrétiens ne

sont mus que par le ressort de l'amour-propre. « C'est ainsi, ajoute Nicole, que par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité s'en mêle. De sorte que *dans les États où elle n'a point d'entrée, parce que la vraie religion en est bannie,* on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de sûreté et de commodité, que si l'on était dans une république de saints[1]. » C'est consolant !

Ce qui est plus inconcevable encore que cette doctrine de Nicole, c'est la conclusion qu'il en tire. Cette conclusion est que « l'amour-propre éclairé pourrait corriger tous les défauts extérieurs du monde et former une société très-réglée. » Et il nous la dépeint de la manière suivante : « Quelque corrompue que cette société fût au dedans et aux yeux de Dieu, il n'y aurait rien au dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juste, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux ; et ce qui serait de plus admirable, c'est que n'étant animée et remuée que par l'amour-propre, l'amour-propre n'y paraîtrait point (admirable, en effet !) ; et qu'étant entièrement vide de charité, on ne verrait partout que la forme et les caractères de la charité[2]. »

Cette société hypocrite, allez-vous dire, si bien *réglée au dehors*, si *corrompue au dedans*, Dieu nous en préserve ! Ce monstre de l'amour-propre, ô Nicole, vous voulez sans doute l'étouffer à toute force dans les étreintes de la charité?

Hélas ! répond-il, cela n'est pas possible. Que faire donc? C'est ici que la naïveté du moraliste de Port-Royal touche au cynisme.

[1] Chap. II.
[2] Chap. XI.

« Peut-être, ajoute-t-il, qu'il ne serait pas inutile que *ceux qui sont chargés de l'éducation des grands* [1] eussent cela gravé dans l'esprit, afin que, s'ils ne pouvaient leur inspirer les sentiments de charité qu'ils voudraient bien, ils tâchassent au moins de former leur amour-propre et de leur apprendre combien la plupart des voies qu'ils prennent pour le contenter sont fausses, mal entendues et contraires à leurs véritables intérêts, et combien il leur serait facile d'en prendre d'autres, qui les conduiraient sans peine à l'honneur et à la gloire, et leur attireraient l'affection, l'estime et l'admiration de tout le monde [2]. »

Quel beau chapitre on ajouterait à l'histoire de la morale pratique des jansénistes ! Et voilà pourtant ce que vous êtes exposé à rencontrer, ô lecteur chrétien, dans ces petits Traités de Morale, *si chers à Mme de Sévigné* et au publiciste du *Journal des Débats*.

Poursuivons. Les papes, disions-nous, et ce n'est pas le moindre service qu'ils ont rendu à la société et à l'esprit humain, ont déjoué d'incroyables machinations pour arrêter les envahissements de cette désolante doctrine. Saint Pie V et Grégoire XIII l'ont condamnée dans Baïus ; Urbain VIII, par la bulle *In eminenti*, dans Baïus et Jansénius, et Clément XI, dans le P. Quesnel, par la bulle *Unigenitus*.

On peut le demander maintenant, comment les philosophes auraient-ils porté le poids de ce mépris pharisaïque dont les eût accablés la société chrétienne, si, par impossible, l'erreur janséniste avait prévalu ? Le portrait que nous fait Nicole de l'homme sans la grâce inspire un invincible

1 Préoccupation constante de Port-Royal.
2 Chap. XI.

dégoût. Le cœur se ferme à l'approche d'un être où l'on ne voit que péché, sans aucune vertu, sans aucune lueur de beauté morale. Tel est le philosophe d'après les jansénistes.

Et quand nous soutenions, nous autres molinistes (c'est le nom qu'on nous donnait alors), que les philosophes étaient capables de quelque vertu, les philosophes riaient et se rangeaient du côté des jansénistes, aimant beaucoup mieux sans doute trouver la religion absurde, que d'être obligés de la pratiquer.

Les philosophes du XIXe siècle seront-ils plus équitables que leurs devanciers? Cela est fort douteux. Quoi qu'il en soit, nous ne changerons pas de rôle. Dussent les philosophes nous trouver naïfs, nous continuerons à croire à la réalité ou du moins à la possibilité de leurs vertus, qui peuvent bien leur valoir quelque estime de notre part, sans toutefois leur mériter le ciel.

Et c'est ici l'autre limite du dogme catholique. Comme un savant prélat le proclamait dernièrement avec autorité, pour répondre aux folles prétentions de la philosophie moderne: « Les vertus naturelles, les lumières naturelles ne peuvent conduire l'homme à sa fin dernière, qui est la gloire céleste; l'ordre surnaturel dans lequel l'auteur même de notre nature nous a constitués par un acte formel de sa volonté et de son amour, est obligatoire et inévitable; et *Jésus-Christ*, enfin, *n'est pas facultatif*[1]. »

C'est la conséquence de la haute destinée qui nous est faite. Les vertus naturelles du sage, si réelles qu'elles soient, ne

[1] *Instruction synodale de Mgr l'évêque de Poitiers à son clergé diocésain assemblé pour la retraite et le synode* (7 juillet 1855).

lui suffisent point, parce que Dieu, nous donnant son propre fils, nous demande en proportion de ce qu'il nous donne.

Dès lors on peut juger ce que sont pour nous les pages où M. Simon, établissant d'une manière rationnelle l'existence de la justice, s'efforce d'élever sur cette base l'édifice entier de la morale. Ce ne sont pas des mensonges, non; mais ce n'est pas non plus l'expression complète du devoir. Cette vertu naturelle, c'est quelque chose, mais pas assez pour le ciel. Il ne suffit pas d'être honnête homme, il faut être saint.

Mais nous ne refusons pas à l'honnête homme des sentiments généreux. Il peut aimer la patrie et l'humanité, il peut se dévouer, s'immoler au devoir. Et quand M. Simon écrit : « Si entre toi et de grandes choses il n'y a que la mort, brave la mort et sois un héros; s'il y a un précepte de la loi divine, arrête-toi, et meurs obscur et honnête; » quand, dis-je, le philosophe écrit ces nobles paroles, rien ne nous empêche de croire qu'il sent comme il parle, et qu'il agirait, dans l'occasion, d'une manière conforme à ses sentiments.

La vertu philosophique existe donc, il ne nous est pas permis de le nier. Impuissante à conduire l'homme à sa fin, elle sauve en lui quelques traits de l'image divine, et elle est encore un hommage rendu à l'auteur de toute justice, qui, suivant le langage profond de l'Écriture, ne hait rien de ce qu'il a fait. Parlant ainsi, je me conforme, comme c'est mon devoir, à l'enseignement de l'Église catholique, ma mère.

Admirable prérogative de cette Église! Tout ce qu'il y a de vrai, de bon, d'élevé dans la philosophie humaine, elle le

garde et le protége, quand ce n'est pas elle qui l'inspire. De quels périls n'a-t-elle pas préservé cette faible et orgueilleuse raison qui la traite en ennemie! L'histoire même de ce siècle nous en fournirait plus d'un exemple; mais nous venons d'en produire d'assez éclatants.

Des débats théologiques, en des matières que dédaigne la frivolité mondaine et dont l'esprit philosophique fait bon marché, provoquent pendant deux siècles les décisions du saint-siége. Ceux qui s'écartent de l'enseignement reçu, ce sont des dialecticiens consommés, de savants théologiens, des esprits au-dessus du vulgaire : d'abord Baïus et Jansénius, puis tout Port-Royal; et d'un autre côté, Fénelon, qu'il ne faut pas confondre avec eux. Celui qui doit prononcer en qualité de vicaire de Jésus-Christ et de successeur de saint Pierre, c'est un vieillard qui s'appelle tantôt Pie V ou Grégoire XIII, tantôt Alexandre VIII ou Clément XI; ce n'est pas toujours un grand philosophe. Les questions portées à son tribunal touchent, nous l'avons vu, à toutes les sublimités de la métaphysique, à toutes les profondeurs du cœur humain, à la morale chrétienne, à la tradition, à l'Écriture sainte. Ce vieillard parle donc, il juge en dernier ressort. Dans les écrits qui lui sont déférés, il signale en cent endroits l'erreur et l'hérésie, qu'il poursuit à travers tous les faux-fuyants, qu'il atteint sous les subtilités dont elles s'enveloppent, qu'il condamne sans égard aux murmures, aux réclamations et aux menaces qui se font entendre au sein même de l'Église. En vain des générations de docteurs étourdiront la chrétienté du bruit de leurs *appels ;* ces docteurs passeront, et la décision de Rome restera. Et il se trouvera que cette décision renferme, avec la vérité catholique,

la solution la plus rationnelle des difficultés qui s'élèvent au sujet de la fin dernière de l'homme et des actes par lesquels il doit y tendre en cette vie ; question insoluble pour l'antiquité, et, même depuis le christianisme, une des plus ardues qu'ait jamais abordées la philosophie.

Vous vous rappelez ces deux voix qui ont retenti à travers les siècles païens, la voix de Zénon et la voix d'Épicure, dont l'une criait : Vertu ; et l'autre : Bonheur ou Plaisir, sans qu'il leur fût possible de s'accorder. Le christianisme, en donnant la béatitude pour terme à la vertu, avait trouvé la grande harmonie qui répondait pleinement au vœu spontané du cœur de l'homme comme aux exigences les plus austères de sa raison et de sa conscience. Cette réponse, elle est dans le catéchisme et sur les lèvres de l'enfant. Mais voilà que l'enseignement catholique, en se développant, nous explique de plus en plus le secret de cet accord merveilleux ; et le philosophe qui peut en saisir quelque chose, s'élève au-dessus de la science vulgaire et s'avance dans une voie que ses maîtres ne lui ont point apprise. Grande leçon pour la raison humaine !

VI

Avec de tels secours, à quoi se réduit le travail du philosophe moraliste ? Son programme est tout tracé : spiritualité de l'âme, libre arbitre, immortalité, providence, peines et récompenses de l'autre vie. Toutes ces grandes vérités que le christianisme a rendues populaires sont la base sur laquelle il établira sans peine les devoirs de l'homme

envers Dieu, envers ses semblables et envers lui-même. Aujourd'hui que ces devoirs ont été mille fois définis, il est facile d'en donner des notions exactes, particulièrement si l'on évite les questions épineuses qui se rattachent à la pratiqué. Inutile d'inventer des démonstrations; en s'adressant à la théologie scolastique, on n'a que l'embarras du choix. Que le philosophe sache disposer d'une manière convenable tous ces matériaux, donner à leur ensemble de la proportion et de l'harmonie; qu'il prenne soin d'intéresser le lecteur par des exemples, par des détails de mœurs, par de piquantes peintures de la vie sociale; qu'il exprime en bons termes des sentiments honnêtes; qu'il tienne surtout dans un demi-jour discret certaines vérités gênantes, et il obtiendra les suffrages les plus flatteurs et sera compté parmi les sages qui ont bien mérité du genre humain.

Mais ce facile succès ne suffit pas au philosophe rationaliste, et jusque-là il n'a réalisé que la moindre partie de ses vœux. Il faut encore que ce riche déploiement de morale tourne à la gloire de la philosophie, et qu'il soit bien entendu que le christianisme n'y est pour rien. Tout au plus a-t-il deviné d'instinct ce que prouve la philosophie; en sorte que de lui à elle il y a toute la distance qui sépare l'instinct de la raison. Si le christianisme a pris les devants, s'il a possédé, dès sa naissance, tous les résultats, s'il a toujours gardé intact le dépôt de la vérité, sujet à se perdre en tant de manières aux mains de la philosophie, ce sont des faits dont on s'inquiète peu et sur lesquels on garde un silence prudent.

Cette préoccupation d'accroître à tout prix la somme des mérites de la philosophie entraîne à des expédients singuliers,

comme de lui tenir compte non-seulement de ce qu'elle a fait, mais encore de ce qu'elle aurait pu faire. C'est ainsi que M. Simon, parlant du livre des *Maximes des Saints*, après avoir déclaré que *l'Église catholique a justement condamné ce livre*, ajoute aussitôt : « La morale l'aurait également condamné [1]. »

En êtes-vous bien sûr, ô philosophe? Un livre dont le plus grand tort est d'établir cette maxime : « Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre; ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses n'ont de part à cet amour; on n'aime Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant; » ce livre, dites-vous, eût été condamné par la morale philosophique? De bonne foi, cette délicate et subtile question, si vivement débattue entre des théologiens comme Fénelon et Bossuet, cette question que l'école n'avait pas encore posée en ces termes, et où il était si difficile de marquer le point précis qui sépare le vrai du faux, croyez-vous qu'elle eût jamais été, je ne dirai pas résolue, mais seulement soulevée en dehors du christianisme?

Et si, aujourd'hui que le saint-siége a prononcé, la philosophie, qui a recueilli cette définition, peut formuler des conclusions dont elle ne s'était pas encore avisée jusque-là; lorsqu'elle étale avec orgueil ce fruit de ses profondes méditations, n'est-ce pas le cas de lui appliquer le mot du poëte :

> Miraturque novas frondes, et non sua poma?

La philosophie rationaliste ne se dissimule pas que de tels

[1] *Le Devoir*, p. 367.

emprunts, tout en augmentant ses richesses, pourraient bien faire baisser son crédit. N'a-t-elle pas à craindre qu'on ne demande volontiers au christianisme ce qu'on ne reçoit d'elle que de seconde main? Il lui faut donc un rôle plus tranché, plus indépendant. Mais là se rencontre un autre écueil.

Pour se séparer du christianisme, force lui est de nier quelquefois ce qu'il affirme. La voilà donc en lutte avec la vérité, lutte redoutable, d'où l'on ne sort jamais sans blessures. On ne s'attaque, il est vrai, qu'à la vérité révélée; mais, par contre-coup, quelque chose de la vérité rationnelle y succombe. C'est infaillible. Il ne peut se faire qu'on soit parfaitement raisonnable en refusant de croire à la parole de Dieu.

Alors s'accomplit à la lettre ce que proclame le prophète-roi : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*[1]. Il y avait, outre les vérités surnaturelles, des vérités naturelles dont la raison humaine n'avait pris pleine et entière possession qu'à l'aide de la révélation; en rejetant la révélation, la raison s'appauvrit doublement, les vérités surnaturelles lui échappent, et les vérités naturelles qui lui restent sont diminuées, amoindries, et, si j'ose dire, hors de service. Chaque fois qu'elle attaque un dogme chrétien, elle ébranle du même choc sa métaphysique et sa morale. Spectacle navrant, mais profondément instructif : nous allons la voir, cette raison superbe, travailler à détruire son propre ouvrage, et, après avoir construit à grands frais ce merveilleux édifice du devoir, en saper elle-même les fondements.

Tout à l'heure, on s'en souvient, l'immortalité de l'âme

[1] *Ps.* XI. 1.

était proclamée *le dernier mot de la science et de la vie*, parce qu'elle assure des récompenses au juste et des châtiments au coupable. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, on citait un exemple : « Un assassin pénètre chez mon ami, et, après l'avoir tué, il m'accuse, moi, du crime qu'il a commis. La justice humaine s'empare de moi et me condamne. Le monde n'a pour lui que des éloges; il hérite de sa victime. Il meurt en paix, comblé de biens et d'honneurs[1]. » Nous allions en conclure qu'il y avait, d'un côté, une éternité de joie, de l'autre, une éternité de souffrances, un ciel et un enfer, pour les bons et pour les méchants.

Bien que cette conclusion, prise dans son entier, ait de quoi épouvanter le faible cœur de l'homme, surtout s'il est coupable, elle nous semblait plutôt conforme que contraire à la raison. Nous savions que la raison y avait souscrit, même au sein du paganisme, sans quoi Virgile n'eût jamais dit :

. . . . Sedet æternumque sedebit
Infelix Theseus,

et il ne nous eût pas montré, dans les enfers, ce vautour vengeur qui ronge le foie immortel et toujours renaissant de Prométhée.

Mais Jésus-Christ nous ayant fait connaître d'une manière certaine l'arrêt définitif : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum*[2], combien ne nous semblait-il pas juste et raisonnable qu'il en fût ainsi? Puisqu'il y a, disions-nous, une justice distributive, n'est-il pas nécessaire qu'elle réserve

[1] *Le Devoir*, p. 324.
[2] Matth. xxv. 41.

aux uns la peine, aux autres la récompense, selon leurs mérites? La récompense étant éternelle, la peine ne doit-elle pas l'être aussi? à moins qu'on ne dise que les âmes des méchants sont d'une autre nature que celles des bons. Supposer qu'après un certain temps la justice divine est satisfaite, que la miséricorde intervient, que Dieu se réconcilie avec une volonté obstinée dans le mal, c'est tomber dans des hypothèses gratuites, sinon manifestement fausses; c'est se jeter dans des difficultés nouvelles et porter atteinte au principe qu'on avait admis. Car, si l'expiation a toujours un terme, plus ou moins éloigné, il n'importe, il n'y a pas d'enfer, il n'y a qu'un purgatoire. L'homme révolté contre son Dieu, et dont le dernier soupir a été un blasphème, verra donc, tôt ou tard, ce même Dieu face à face, jouira de ses embrassements, s'abreuvera dans son sein d'un torrent de délices. S'il en est ainsi, l'assassin de tout à l'heure, ce monstre engraissé du sang de sa victime, n'a pas tort lorsqu'il *meurt en paix*. Après les jouissances du temps, que lui ont valu ses crimes, n'a-t-il pas en perspective les ineffables délices de l'éternité? S'il n'y a pas d'enfer, le remords perd son aiguillon, et le seul frein capable de contenir les plus fougueuses passions se brise. Pour que la loi ait une sanction efficace, il faut un enfer, et un enfer éternel.

Il était naturel que M. Simon adoptât cette conclusion dont il avait posé les prémisses. Mais il n'a garde de le faire, et il se dérobe aux sévères conséquences de la vérité qu'il a laissé entrevoir. Quand on a lu le chapitre de la *Vie heureuse*, par lequel il termine le livre *du Devoir*, on ne sait réellement à quoi s'en tenir; on hésite sur les convictions de l'auteur; on se demande si, à ses yeux, l'immortalité

de l'âme est nécessaire pour assurer une suprême sanction à la loi morale.

J'y ai remarqué le passage suivant : « Périr ! Eh quoi ! n'avez-vous jamais vu la justice avoir le dessous dans le monde ? Le crime n'a-t-il jamais triomphé ? *N'y a-t-il pas des criminels qui sont morts au milieu de leur succès, dans l'enivrement de leurs voluptés impies ?* Socrate n'a-t-il pas bu la ciguë[1] ? » Ce sont bien les prémisses : le crime heureux, et la vertu malheureuse. Où est la conclusion ? M. Simon n'ose la formuler tout entière. Il ajoute seulement : « Plus on médite sur l'immortalité de l'âme, et plus on trouve dans cette pensée la force de résister à tous les chagrins de ce monde. Mortels, ce monde est notre véritable patrie ; nous tirons de lui nos peines et nos plaisirs ; heureux s'il nous absout et nous récompense, malheureux à jamais s'il nous repousse et nous condamne. *Immortels, nous ne faisons que le traverser ; il n'est pour nous qu'un accident éphémère, et tout est bien, en dépit de la souffrance et de la douleur, pourvu que nous arrivions au terme de l'épreuve libres de toute souillure*[2]. » A merveille ! tout est bien pour ceux qui arrivent au terme de l'épreuve *libres de toute souillure ;* mais tout est-il bien aussi pour les autres ? Le philosophe n'en dit rien ; pourquoi donc ?

Ah ! ce n'est pas ainsi qu'on en use quand on aime les âmes. Quoi ! vous verrez l'abîme ouvert, l'abîme éternel, et votre frère qui s'y précipite les yeux fermés ; vous verrez cela, et vous pourrez vous taire ? Parlez donc ; criez, s'il le faut ; ce n'est pas trop ici de la voix d'un Bridaine. Mais

[1] *Le Devoir,* p. 448.
[2] *Ibid.,* p. 449.

non ; on se moquerait de vous si cette parole vous échappait, et vous ne la prononcerez pas pour rester homme de goût et de bonne compagnie. Décidément, la philosophie laisse au prêtre le soin d'apprendre aux hommes combien il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant.

Ainsi, il y a un mot qui, de l'aveu de la philosophie, est « le dernier mot de la science et de la vie, » le lien essentiel de toute morale, et ce mot, la philosophie ne le prononce qu'à demi, si faiblement, d'une manière si confuse et si ambiguë, qu'on ne sait pas s'il veut dire mort ou vie, et si, apportant aux uns des consolations et des espérances, il n'est pas pour les autres plein de terreurs et de menaces. On le reconnaît : « Une chaîne indissoluble unit ensemble la liberté, la loi morale, l'*immortalité de l'âme* et la providence de Dieu. Pas un de ces dogmes qui puisse périr sans entraîner la ruine des autres[1]. » Cela voulait dire, pensions-nous, que, les âmes étant immortelles, il y avait pour elles, dans l'autre vie, non-seulement des récompenses, mais encore des peines qui assuraient une sanction à la loi morale, et qu'en vertu de cette sanction, l'homme, quelque usage qu'il fît de sa liberté, ne pouvait se dérober à l'ordre souverain de la Providence. Ce langage eût été clair, intelligible et parfaitement logique. Est-ce ainsi que s'exprime la philosophie rationaliste? Il n'en est rien ; au moment de se prononcer, elle nous fait défaut ; la *chaîne indissoluble* du dogme se rompt entre ses mains.

Questions importunes, oui, sans doute ; et aussi que ne fait-on pas pour les écarter? Vains efforts ! elles reviennent

[1] *Le Devoir*, p. 449.

à la charge, plus pressantes que jamais, à l'instant où l'on croit s'en débarrasser.

Dans son livre de la *Religion naturelle*, en tête du chapitre sur *la destinée de l'âme après la mort*, M. Simon jette nonchalamment les paroles suivantes : « Les preuves mêmes dont on se sert pour établir la nécessité d'une autre vie, nous donnent le droit d'affirmer qu'après l'épreuve de cette vie terrestre les méchants sont punis et les bons récompensés. Une punition, une récompense, ces mots ne suffisent pas à *la curiosité humaine*; ils suffisent à peine pour agir sur notre sensibilité, et pour intervenir efficacement sur nos délibérations. *C'est un des griefs du vulgaire* contre la philosophie. On compte pour rien d'avoir démontré l'immortalité de l'âme, si l'on ne peut *décrire de point en point ces terres inconnues*, vers lesquelles le temps nous entraîne[1]. »

Ainsi, cette grave préoccupation de la destinée de l'âme après la mort, la voilà réduite aux proportions d'une curiosité vulgaire, du même ordre ou à peu près que celle qui nous pousserait à chercher dans la lune *des terres inconnues*. C'est déjà beaucoup pour le philosophe de vous assurer de l'existence de la vie future; ne lui en demandez pas davantage, ce serait passer toutes les bornes. Cependant, il peut aller au delà, mais à la condition d'écarter d'abord ce qui concerne la punition des coupables. « La nature de cette punition, affirme-t-il, nous est indifférente. » Mais le cœur de l'homme se refuse à regarder une telle question comme indifférente, et le conseil qu'on lui en donne lui paraît dérisoire. Que fait M. Simon? il appelle à son aide la rhétorique de Rousseau, et

[1] *La Religion naturelle*, 1re édition, p. 327.

il cite en note ces paroles du *Vicaire savoyard* : « Ne me demandez pas si les tourments des méchants seront éternels, et s'il est de la bonté de l'auteur de leur être de les condamner à souffrir toujours : je l'ignore, et *je n'ai point la vaine curiosité d'éclaircir des questions inutiles. Que m'importe ce que deviendront les méchants? Je prends peu d'intérêt à leur sort*. Toutefois, j'ai peine à croire qu'ils soient condamnés à des tourments sans fin[1]. »

Saint Bernard avouait qu'il ne pouvait s'empêcher de trembler à ces paroles : *Qui sait s'il est digne d'amour ou de haine?* Quant à Rousseau et à ses pareils, l'enfer n'a rien qui les épouvante. Que leur importe ce que deviendront les méchants? ils prennent peu d'intérêt à leur sort. Quelle philanthropie!

Après Rousseau, M. Simon cite, de M. Th.-Henri Martin, un passage qui tend à une tout autre conclusion, et qu'il a cru pouvoir faire servir à ses fins. Voici ce passage : « A défaut de la certitude religieuse sur l'éternité des peines et des récompenses, la philosophie présente, au moins à titre de conjecture non réfutable, aux bons une espérance sans bornes, aux pervers un DOUTE TERRIBLE[2]. » Cette conjecture non réfutable, M. Simon cherche pourtant à la réfuter, et cela par un argument cent fois réfuté lui-même, savoir, la disproportion prétendue entre une faute temporelle et une punition éternelle. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'il prétende nous délivrer de toute inquiétude, à l'instant même

[1] *La Religion naturelle,* p. 347.

[2] *Ibid.,* p. 348. *La Vie future,* par Th.-Henri Martin, p. 294. M. Th.-Henri Martin ne manque pas d'ajouter qu'à l'aide de la révélation, ce doute de la philosophie devient une certitude.

où il avoue que la philosophie nous présente, sur l'éternité des peines, *un doute terrible.* Il faut avoir le repos bien à cœur pour le chercher là. Ce terrain le brûle, il veut passer outre; et savez-vous ce qu'il allègue pour ne pas s'y arrêter? C'est qu'une telle question est exclusivement du domaine de la révélation. Mais la révélation, il la rejette; elle ne lui apporte donc aucune lumière, et il est condamné, de par la philosophie, à rester en présence de ce *doute terrible.* N'importe. « Écartons, répète-t-il encore, écartons ce qui est étranger à la philosophie; *et même, dans l'ordre des spéculations accessibles à la raison humaine, écartons celles qui ne roulent que sur les châtiments*, et revenons au bonheur des justes[1]. »

Quoi! vous ne comprenez pas que s'il y a un doute terrible que la philosophie ne peut éclaircir, c'est ce qui accuse son insuffisance, et que vous devez, à son défaut, recourir à la révélation? Peu importe que la question ait été ou non introduite par la philosophie; ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle est introduite, et que la raison humaine en est saisie. Tant que la raison n'aura pas trouvé d'argument péremptoire contre l'éternité des peines, ce doute terrible continue à se dresser contre elle, et c'est faire acte de folie que de chercher à l'écarter.

Tels sont donc, en deux mots, les procédés de M. Simon dans cette grave question. Une première fois, il la passe entièrement sous silence. Forcé d'y revenir, il lui reproche d'être vaine, inutile, étrangère à la philosophie, et, ce disant, il s'efforce, par une objection furtive, de faire croire

[1] *La Religion naturelle,* p. 348.

que la philosophie a des raisons péremptoires pour ne pas admettre ce point du dogme catholique. Mieux valait une franche attaque, une argumentation en règle, qui n'eût laissé subsister aucun doute sur ses tendances.

Plus j'approfondis le système de morale de M. Simon, plus je vois disparaître cette idée fondamentale d'une sanction. Point de sanction dans la vie future, point de sanction même dans la vie présente. Le philosophe ne croit pas qu'on satisfasse à la justice divine en souffrant, et que la douleur ait une vertu expiatoire ; ou, s'il le croit, comment expliquer les paroles suivantes? « Nous n'oserons pas dire comme les chrétiens qu'il faut bénir Dieu des douleurs qu'il nous envoie, parce que nous croyons que l'homme est fait pour le bonheur comme pour le bien ; qu'il n'est le plus souvent privé du bonheur que par sa propre faute ; et que la condition d'assurer dès cette vie le bonheur de l'autre, ce n'est pas de souffrir ici-bas, mais seulement de n'y pas faillir [1]. » Si la justice divine outragée exige une satisfaction pénale, soit en ce monde, soit en l'autre, « la condition d'assurer dès cette vie le bonheur de l'autre, » c'est « de souffrir ici-bas. » La conséquence est nécessaire. Cette conséquence, M. Simon la nie, en déclarant absolument que « la condition d'assurer dès cette vie le bonheur de l'autre, ce n'est pas de souffrir ici-bas. » Il rejette donc aussi le principe, et ne reconnaît pas que Dieu puisse exiger du coupable une satisfaction. Voilà le châtiment effacé du code de la justice divine.

Ceci est excessivement grave, et pourrait nous mener plus loin. On est effrayé de l'abîme qui s'ouvre, et dont on n'avait

[1] *Le Devoir*, p. 448.

pas d'abord aperçu toute la profondeur. Il y avait tant de christianisme, des pages si évangéliques dans le livre de M. Simon!

Le châtiment effacé, la récompense, cet autre terme de la justice distributive, est bien compromise. Tout se tient dans le dogme: supprimez l'enfer, bientôt il vous faudra nier le ciel.

On ne le nie pas, mais on s'arrête beaucoup à paraphraser une banalité, où il y a du vrai et du faux, savoir : *que la vertu trouve en elle-même sa récompense*. Écoutez M. Simon, il affirme « qu'avec la connaissance et l'amour du devoir, avec un cœur bien réglé, avec des désirs contenus et modestes, avec une ferme espérance dans la bonté de Dieu et une généreuse sympathie pour les hommes, on trouve plus d'occasions de bénir la Providence, que de se plaindre des conditions de la vie [1]. » Il semblerait, à voir la manière dont il s'y prend, à considérer ce qu'il dit et ce qu'il ne dit pas, qu'il veuille dispenser la Providence d'intervenir pour une répartition équitable des biens et des maux.

Si je comprends bien son livre, plein de réticences, l'intervention de la Providence n'est jamais directe ni positive. Elle a établi des lois générales, et qui les viole, en souffre, voilà tout; comme un rouage, en se dérangeant, rencontre l'obstacle qui le brise. Si le juste, avec son cœur bien réglé, avec ses désirs contenus et modestes, a plus d'occasions de bénir la Providence que de se plaindre des conditions de la vie, c'est que, se conformant aux lois générales, il reste

[1] *Le Devoir*, p. 448.

dans l'ordre et s'en trouve bien. Nous reviendrons sur cette donnée, qui suffit pour bouleverser toute la morale. Mais, en attendant, quelle atteinte portée à la sanction, et, par suite, à la loi elle-même! Voilà l'homme affranchi de la crainte des peines éternelles, et autorisé à croire que les expiations de la vie présente ne sont pas agréables à Dieu. On n'ose pas lui dire « qu'il faut bénir Dieu des douleurs qu'il nous envoie; » moins encore osera-t-on lui conseiller de l'apaiser par des douleurs volontaires. Coupable, on ne lui demande rien de plus qu'au juste : un cœur bien réglé, des desirs contenus et modestes. Et cette grande loi de l'expiation, cette loi du sacrifice, que la philosophie toute seule ne peut expliquer, mais qui n'en est pas moins vivante au cœur de l'humanité, la voilà retranchée du nombre des lois auxquelles l'humanité doit se soumettre. C'est en vain que depuis plus de dix-huit siècles elle a les yeux tournés vers le Calvaire, et qu'elle se croit guérie par les plaies d'un Dieu-Homme : *Cujus livore sanati sumus;* la philosophie saura bien lui arracher cette chimère, et lui donner des sentiments plus vrais, plus dignes d'elle et de Dieu.

Ah! nous comprenons maintenant pourquoi, aux yeux de M. Simon, l'ascétisme chrétien est une folie. Est-ce qu'il ne porte pas l'homme à s'infliger d'inutiles châtiments en vue d'une expiation chimérique? M. Simon s'attaque à l'ascétisme. Mais puisque chaque faute n'est pas suivie d'expiation, puisque chaque transgression n'est pas pesée dans la balance de la souveraine justice, à quoi bon cette perpétuelle vigilance sur soi-même? à quoi bon cette discussion détaillée des pensées, des paroles et des actions de toute la vie, discussion où l'on s'attache à marquer la limite, non-seulement

entre le bien et le mal, mais encore entre la faute et la faute? A quoi bon, en un mot, la casuistique? M. J. Simon s'élève contre la casuistique, telle qu'elle est enseignée et pratiquée dans l'Église catholique.

Elle florissait en même temps que la scolastique, et c'est un tort capital à ses yeux. Combien n'importe-t-il pas de se tenir en garde contre un développement de la morale dont les promoteurs se nomment saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, saint Antonin de Florence, Gerson! Si nous l'en croyons, la casuistique *a la prétention de rendre la conscience inutile; elle nous réduit, dans l'ordre moral, à n'être que des machines bien organisées; elle inspire une fausse sécurité, elle étouffe la conscience, elle abêtit*. Aucune de ces expressions qui ne soit textuelle. Il est impossible de prendre plus exactement le contre-pied de la vérité. Appliquer à des cas particuliers les principes généraux de la morale, en d'autres termes, déduire de ces principes leurs conséquences, tel est l'objet de la casuistique. Où est, en cela, l'abêtissement? Ailleurs, cela s'appelle science, d'après la définition. Et, sachez-le bien, cette science-là, entre autres, science toute pratique, exige en celui qui la cultive, à quelque titre que ce soit, beaucoup de droiture de sens, de sagacité, de tact. Est-ce *rendre la conscience inutile* que de la forcer à s'examiner, à se juger elle-même? Dans le sacrement de pénitence, qui joue le rôle de *machine?* le pénitent qui interroge sa conscience pour s'accuser, ou le prêtre qui applique la loi et prononce le jugement? S'aperçoit-on que ceux qui usent de ce sacrement aient la conscience moins sensible, moins délicate, moins vivante, en un mot, que ceux qui n'en usent pas? Sont-ils plus portés à s'endormir

dans une *fausse sécurité?* Voilà le milieu où il faut prendre les choses pour les apprécier à leur valeur. Insinuer que les chrétiens passent leur temps à *feuilleter des dictionnaires de cas de conscience*, c'est donner le change et chercher le ridicule où il n'est pas. Comme il y a une science du droit nécessaire au magistrat, et une autre, moins étendue, qui suffit au simple citoyen, de même, en fait de morale, la science du fidèle n'est pas celle du prêtre. Celui-ci est juge aussi, il siége dans un tribunal où toutes les faiblesses humaines sont appelées à comparaître ; quoi d'étonnant qu'il se livre à une étude plus approfondie de la loi de Dieu et des règles qu'elle impose à la conscience?

Quand M. Simon parle avec tant d'humeur de la casuistique, il nous semble qu'il y a dans son fait, tranchons le mot, de la jalousie de métier. On se rappelle qu'il a pour but de faire intervenir la philosophie dans *le gouvernement des âmes;* or, ce n'est pas chose facile aujourd'hui. A Athènes, Socrate pouvait bien être le directeur d'Alcibiade ; mais le philosophe qui, à Paris, voudrait diriger la jeunesse, serait-il pris au sérieux? Non, et la faute en est au christianisme, qui fait à la philosophie une rude concurrence. Force est donc de reconnaître sa supériorité ; mais on s'en venge en disant qu'il égare les consciences et les endurcit.

Si nous comparions de nouveau M. Jules Simon avec Cicéron, ce dernier reprendrait ici tout l'avantage. Il ne se moque pas de la casuistique ; il en fait, et il nous est témoin qu'on en faisait longtemps avant lui. Soit qu'il rapporte les cas de conscience débattus entre le stoïcien Diogène et son disciple Antipater, soit qu'il examine les solutions données

par Hécaton au sixième livre de son traité *des Devoirs*, il prend la chose fort au sérieux, et l'on sent qu'il respecte assez la conscience humaine pour chercher à l'éclairer autant qu'il est en lui. Comme elle n'avait pas alors d'autres guides que les philosophes, ceux-ci étaient dans leur droit en faisant de la casuistique, et personne ne songeait que ce fût réduire les hommes, dans l'ordre moral, à l'état de *machines bien organisées*.

Ainsi, de toutes manières, la philosophie de M. Simon aboutit à un amoindrissement de la morale. Tout à l'heure, c'était la sanction qui disparaissait, avec l'expiation, le sacrifice, la satisfaction due à la justice divine. Maintenant nous voyons déchoir la pratique : vigilance sur moi-même, respect de la loi de Dieu dans ses moindres détails, faim et soif ardente de la justice, lutte incessante contre les passions, répression sévère de tout penchant qui pourrait nous éloigner de notre sublime fin, tout cela est supprimé au nom de la philosophie rationaliste, qui poursuit fièrement sa marche à travers tant de ruines. M. Simon n'est pas sans s'apercevoir que la morale, ainsi séparée du christianisme, perd sa vigueur et son ressort; n'importe, il faut qu'il achève son œuvre, et il écrit : « La perfection de la vie ascétique n'est point accessible au rationalisme; car elle ne paraît pas pouvoir être atteinte sans ces deux conditions essentiellement religieuses : un dogme immuable, un directeur autorisé [1]. » Paroles remarquables, par lesquelles la philosophie fait assez clairement l'aveu de son impuissance.

On s'en console toutefois, et on ajoute : « Le philosophe,

[1] *Le Devoir*, p. 365.

livré à lui-même, risquerait trop s'il voulait minutieusement surveiller tous ses sentiments, toutes ses idées, tous ses actes. Il doit se considérer comme *émancipé*, et comme libre sous la loi. La loi et la liberté sont les deux pôles également nécessaires de la morale philosophique[1]. » Émancipation commode, qui dispense le philosophe d'être aussi parfait que le chrétien. Il peut transiger avec ses passions, les caresser, pourvu qu'elles ne troublent pas trop fortement l'équilibre de son âme. « Seulement, comme les deux ennemis de l'homme sont l'intérêt et la passion violente, *il vaut mieux* s'accoutumer à les dompter[2]. »

Ce langage est transparent, et j'admire la modération de ces conseils philosophiques, bien différents, on le voit, des conseils évangéliques. C'est la morale de Confucius, rien de plus.

Mais depuis le christianisme, il nous est impossible de nous en contenter. Notre idéal, à nous, c'est l'Apôtre qui châtie son corps et le réduit en servitude, qui voudrait être anathème pour ses frères, qui surabonde de joie au milieu des tribulations, qui se glorifie de ses infirmités afin que la vertu de Jésus-Christ habite en lui; notre idéal, c'est un saint Bernard, c'est un saint François d'Assise ou un saint François Xavier, que l'amour de Dieu consume, que le zèle dévore; notre idéal, c'est le martyr, c'est le saint : ce n'est pas votre honnête homme, à qui il suffit d'avoir *un cœur bien réglé, des désirs contenus et modestes*. Que la philosophie en prenne son parti : tant qu'elle n'aura pas anéanti dans les cœurs cette radieuse image de la sainteté chrétienne,

[1] *Le Devoir*, p. 375.
[2] *Ibid.*, p. 366.

sa cause n'est pas gagnée, et la domination qu'elle rêve est impossible.

Poursuivons, nous ne sommes pas encore au terme. Il y a une ruine qui surpasse toutes ces ruines, et c'est le chef-d'œuvre du rationalisme. L'homme se sent atteint dans la meilleure partie de lui-même, et il se fait dans son cœur un vide affreux. Ce cri de détresse poussé vers le ciel : Mon Dieu, sauvez-moi, — voilà ce que le rationalisme combat, ce qu'il cherche à détruire, ce qu'il traite d'illusion et de mensonge. Nous ne serons quitte envers M. Simon qu'après avoir traité ce point, dont on conçoit assez l'importance.

VII

Le croira-t-on, après des pages si religieuses, qui annonçaient chez lui l'intention constante de satisfaire à toutes les aspirations vraies du cœur, et par-dessus tout au besoin inné de trouver en Dieu sa consolation et son refuge ; croira-t-on que M. Simon ait pu méconnaître à ce point nos sentiments les plus profonds et les plus invincibles, qu'il nous arrache la prière, et qu'à la voix imposante de la conscience il oppose, disons-le, de pitoyables sophismes?

Je ne retirerai pas ce mot, si dur qu'il soit pour l'homme à qui je l'applique. Ce n'est rien de trop pour qualifier le procédé à l'aide duquel il s'efforce de suspendre et de refouler en nous le mouvement même de la vie religieuse. Déshériter l'homme de la prière, essayer de le convaincre que si elle peut monter jusqu'au ciel, jamais elle n'en fera descendre sur lui les bénédictions et les grâces, il faut l'avouer,

c'est une de ces entreprises hardies dont se glorifiait la désolante philosophie du XVIIIe siècle, et, quand même l'auteur ne se réclamerait pas de Rousseau, cela seul suffirait pour le classer définitivement parmi ses disciples.

Dans le livre du *Devoir,* cette négation existait déjà, mais couverte, voilée, se trahissant plutôt par des réticences que par des paroles. Le livre de la *Religion naturelle* est beaucoup plus explicite, et c'est là surtout que nous devons étudier la pensée de l'auteur, qui se déroule tout entière dans sa théorie de la Providence. Quand on aura vu de quelle manière M. Simon dénature le dogme de la Providence, on comprendra qu'il devait nécessairement nier l'efficacité de la prière, et qu'il ne pouvait attacher le même sens que nous aux mots de sanction, de justice divine, de peines et de récompenses de la vie future. Nous aurons paru sévère tout à l'heure, en relevant certaines expressions susceptibles en elles-mêmes d'une interprétation plus favorable ; notre sévérité sera justifiée par ce qui va suivre.

Enonçons d'abord quelques-unes des notions fondamentales du dogme de la Providence.

Qu'est-ce que la Providence? Nous pouvons la définir : l'action incessante de Dieu sur ses créatures, action par laquelle il dirige chacune d'elles vers sa fin particulière, et toutes ensemble vers la fin universelle de la création. La Providence suppose en Dieu la puissance et la sagesse, la puissance qui crée les êtres, la sagesse qui les coordonne et met chacun d'eux à sa place; elle-même n'est autre chose que l'action par laquelle cet ordre existe, et l'exécution constante des décrets de la divine sagesse.

Il n'y a donc pas deux manières de concevoir la Providence.

il n'y en a qu'une, tant pour le philosophe que pour le chrétien. Il faut reconnaître qu'elle s'étend aussi loin que l'acte par lequel Dieu crée et conserve les êtres, c'est-à-dire qu'elle embrasse tous les êtres ensemble, et qu'elle atteint chacun d'eux en particulier dans tous les principes qui le constituent. La même Providence est donc à la fois *générale* et *particulière ;* générale, en tant qu'elle dirige tous les êtres vers leur commune fin ; particulière, en tant qu'elle dirige chaque être vers la fin qui lui est propre, laquelle est elle-même subordonnée à la fin commune et dernière de tous les êtres.

C'est un axiome de la scolastique : rien n'existe en général[1]. Il ne peut donc se faire que l'acte créateur n'atteigne les êtres qu'en général ; il en est de même de l'acte qui les dirige vers leur fin ; cet acte est nécessairement spécial. Or, cet acte, nous l'avons dit, c'est la Providence elle-même. La Providence ne s'arrête donc pas au genre, à l'espèce ; elle atteint l'individu jusqu'en ses dernières déterminations.

Qui ne voit la différence fondamentale qui existe entre le gouvernement de Dieu et tout gouvernement humain ? D'homme à homme, la dépendance n'est jamais nécessaire et essentielle ; elle admet du plus et du moins, elle n'est pas véritablement immédiate. Le sujet ne relève pas de son prince en tant qu'être, il se meut et subsiste sans lui, il ne lui doit que quelques-uns de ses actes, un mode de son existence, non cette existence elle-même. Le souverain commande par ses officiers ; il donne des lois, il en surveille

[1] Genera non existunt.

l'exécution, et cela suffit au maintien de l'ordre social; pourquoi? Parce qu'au-dessous de cet ordre social, il y en a un autre qui lui sert de base et dont Dieu seul est l'auteur. C'est de Dieu que le souverain et les sujets tiennent l'être, le mouvement et la vie : *In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus* [1].

Mais si Dieu se bornait à donner des lois, des lois générales, quel ordre y aurait-il dans le monde, et comment le monde subsisterait-il?

Je n'hésite donc pas à le reconnaître avec saint Thomas : une Providence qui néglige *ce sans quoi ne peut subsister ce dont elle prend soin,* est tout simplement une absurdité. L'universel ne peut subsister sans le particulier; si donc Dieu néglige le particulier pour ne s'occuper que de l'universel, sa providence est absurde et elle manque son but [2].

Que veut dire M. Simon par ces paroles inscrites en tête d'un des chapitres de la *Religion naturelle :* Dieu gouverne le monde par des lois générales? Veut-il dire que dans le gouvernement du monde Dieu abandonne le particulier pour l'universel, ce que saint Thomas trouve absurde? Hélas! il n'y a pas de doute, telle est sa pensée. « Il faut, dit-il, examiner maintenant si la Providence gouverne tout *par des lois générales sans se soucier des détails,* ou si Dieu est attentif à tous les événements et intervient directement dans les affaires humaines [3]. » De ces deux opinions, c'est la

[1] *Act. apost.*, XVII. 28.

[2] Stulta est providentia alicujus qui non curat ea sine quibus ea quæ curat non possunt esse; constat autem quod si omnia deficerent particularia, universalia eorum remanere non possent. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus providentia. (*Contra gentiles,* l. III, c. LXXV.)

[3] *La Religion naturelle,* p. 249.

première qu'il adopte, et il ose même la déclarer *presque universellement admise en philosophie*. Nous lui en demandons mille fois pardon, cela n'est pas.

Si Dieu ne se souciait pas des détails, ni le monde physique ni le monde moral n'existeraient.

Si Dieu n'intervenait pas directement dans les affaires humaines, pour récompenser les bons, pour punir les coupables et en ce monde et en l'autre; s'il ne maintenait pas l'homme dans sa voie par des motifs conformes à sa nature, tels que la crainte et l'espérance; s'il n'accordait aucun secours à sa faiblesse, s'il était sourd à ses vœux, insensible à sa prière (car c'est là surtout qu'on veut en venir), par cela seul, toute l'économie de nos rapports avec lui serait détruite, et toute religion impossible.

Or, fort heureusement, ces conséquences de la non-intervention de Dieu dans les affaires humaines ne sont pas *presque universellement admises en philosophie*, et même en plein XIXe siècle on croit assez généralement que *Dien se soucie des détails*.

Sur quoi se fonde M. Simon pour rejeter l'intervention directe? Sur la difficulté qu'il éprouve à concilier le gouvernement de Dieu, ainsi entendu, avec la liberté humaine et l'immutabilité divine. Mais c'est un principe qu'il nous a mainte et mainte fois accordé : des difficultés de ce genre, qui tiennent à l'incompréhensibilité de la nature divine et à la faiblesse de l'esprit humain, ne doivent pas nous arrêter, et il faut affirmer les deux termes dès que les deux termes sont certains, quand même on ne verrait pas le moyen de les concilier. Ce principe, il l'a lui-même appliqué en faveur de la prescience divine, question analogue et presque

identique à celle-ci. Pourquoi l'abandonner maintenant? La providence spéciale de Dieu n'est-elle pas un point de départ tout aussi certain que sa prescience?

Je ne l'ignore pas, il y a de graves difficultés à expliquer comment Dieu exerce son domaine sur la créature libre, dispose d'elle et la fait servir à ses fins, tout en respectant sa liberté. Je n'ignore pas que les plus grands théologiens se divisent quand il s'agit de déterminer le caractère du concours divin, nécessaire pour que la créature agisse; aussi n'ai-je pas la prétention de traiter en quelques pages une matière sujette à tant de controverses. Mais quelque opposés que soient entre eux les théologiens dans des questions secondaires, ni les uns ni les autres n'admettent les contradictions que M. Simon leur prête. Leur pensée n'est pas que, « par la volonté de Dieu, l'homme croie faire une action quand c'est Dieu seul qui agit en lui, » ni « que Dieu soit en réalité l'agent de tant d'œuvres médiocres ou mauvaises[1]. » Non; ils laissent à l'homme son acte, sa responsabilité, son mérite. Mais ils soutiennent que l'exercice de la liberté humaine, quel qu'il soit, ne frustre pas Dieu de la fin qu'il s'est proposée en créant le monde, et que, comme aucune créature n'est sans lui, aucun acte de la créature n'échappe à ses prévisions et à son concours.

Au reste, nous partirons des points que M. Simon nous accorde, pour lui prouver que la contradiction n'est pas chez nous, mais chez lui.

Il y a trois choses qu'il ne met pas en question: la création,

[1] *La Religion naturelle*, p. 276, 277.

la liberté humaine, la prescience divine. Il ne trouve pas de contradiction, d'incompatibilité manifeste entre la création et l'existence d'un être infini ; il n'en voit pas non plus entre la prescience divine et la liberté humaine. Eh bien ! cela posé, nous le défions de prouver que l'intervention spéciale de la Providence, telle que l'entendent les théologiens, implique contradiction.

S'il nie l'intervention spéciale de la Providence, c'est, nous l'avons dit, par des raisons tirées, soit de la liberté humaine, soit de l'immutabilité divine. Or, toutes les raisons qu'il tire de la liberté humaine militent également contre la prescience divine, et toutes les raisons qu'il tire de l'immutabilité divine ont la même force contre la création. C'est à choisir, il n'y a pas plus de contradiction d'un côté que de l'autre.

Comment M. Simon n'a-t-il pas compris que si Dieu reste immuable en créant des êtres multiples, divers, changeants, son immutabilité ne souffre pas plus d'atteinte de l'acte par lequel il conserve ces êtres en les dirigeant vers leur fin? Entre ces deux actes, il n'y a pas de distinction réelle ; il n'y a qu'une distinction de raison. S'il répugne que l'acte infini de Dieu se termine au fini, c'est dans les deux cas. Et si la contradiction n'est qu'apparente en ce qui concerne la création, elle n'est aussi qu'apparente en ce qui concerne la Providence.

Et il est souverainement ridicule de prétendre échapper à cette inconséquence en disant : « A s'en tenir aux termes rigoureux de la spéculation, on serait forcé de dire que Dieu ne connaît que lui-même et n'agit point au dehors. Mais *le monde existe,* Dieu l'a produit volontairement ; *il faut de*

toute nécessité souffrir cette dérogation à la rigueur des principes[1]. »

Quoi! le monde existe, et cela déroge à vos principes? Mais cela prouve que vos principes ne sont nullement des principes. Et ce sont pourtant les mêmes raisons, ni plus ni moins, que vous employez pour battre en brèche la providence spéciale; confessant qu'*elles vous sembleraient péremptoires contre la création, si la création n'existait pas,* et affirmant, en même temps, qu'*elles sont péremptoires contre la providence spéciale, parce que la providence spéciale n'existe pas*. Quelle est cette logique[2]?

Il en est de même des objections tirées de la liberté humaine; M. Simon les trouve tantôt insuffisantes contre la prescience divine, tantôt valables contre la Providence. Il étend et resserre à son gré le champ de la contradiction; ce qui, tout à l'heure, n'était qu'incompréhensible, devient absurde, si bon lui semble. Est-ce manque de bonne foi ou manque de jugement? Autant cette question est inévitable, autant il est pénible d'y répondre.

Voulez-vous un exemple de la manière dont il introduit la contradiction et l'absurdité dans la doctrine qu'il attaque? Il vous suffira de lire les lignes suivantes : « On demande, dit-il (dans le système de l'intervention spéciale), *que le*

[1] *La Religion naturelle,* p. 262.

[2] M. Simon lui-même avait écrit : « ... Dans tous les problèmes philosophiques où il s'agit d'expliquer les rapports de Dieu avec le monde, ne trouvons-nous pas cette même opposition entre la mobilité de la créature et l'éternelle immobilité du Créateur? La création en est-elle moins nécessaire et moins évidente? Et comme nous admettons la création, ne devons-nous pas admettre aussi, en Dieu, la providence, qui est l'idéal de la bonté, et dans l'homme, la prière, qui est la forme la plus pure de l'amour. » (*Le Devoir,* p. 426.) Cette fois donc la possibilité de la création prouve en faveur de la Providence; qui sait si bientôt l'impossibilité de la Providence ne va pas prouver contre la création?

plan de l'univers ne soit pas stable, que les résolutions de Dieu ne soient pas inébranlables, que ses vues ne soient pas exclusivement générales, *que son acte ne soit pas unique, que sa sérénité ne soit pas absolue*, mais qu'au contraire *il reçoive en lui des mouvements causés par sa créature*, qu'il reponde par des résolutions *nouvelles à nos vœux et à nos fautes*[1]..... »

Est-il possible de traduire d'une manière plus inexacte la doctrine orthodoxe, la doctrine vraie et philosophique de la Providence? M. Simon y mêle des contradictions qui n'appartiennent qu'à lui.

Non, dirons-nous, on ne demande pas que le plan de l'univers soit instable, ni que les résolutions de Dieu, une fois prises, soient ébranlées. Mais on demande en effet que les vues de Dieu ne soient pas *exclusivement générales;* on demande qu'il tienne compte de chaque être en particulier dans le gouvernement du monde, comme il en a tenu compte dans la création. On ne demande pas, au contraire, *que l'acte de Dieu ne soit pas unique*, ni *que sa sérénité ne soit pas absolue :* on demande que, dans le gouvernement du monde comme dans la création, Dieu produise par un acte unique des effets multiples et divers, qui n'altèrent en rien ni son unité, ni sa sérénité. On ne demande pas que Dieu *reçoive en lui des mouvements causés par sa créature*; mais on demande qu'en créant, il dispose tout selon la connaissance certaine qu'il a d'avance (vous en tombez d'accord) de l'usage que sa créature fera de sa liberté. On ne demande pas, enfin, que Dieu réponde par des résolutions *nouvelles*

[1] *La Religion naturelle,* p. 263, 264.

à nos vœux et à nos fautes ; mais on demande qu'il y réponde par des résolutions éternelles. Voilà ce que l'on demande lorsqu'on soutient l'intervention spéciale de la Providence, et en demandant cela, on ne demande rien, absolument rien, qui soit en contradiction avec les principes d'une saine philosophie, avec ceux mêmes que vous êtes forcé d'admettre et que vous avez vous-même proclamés.

Maintenant, de bonne foi, l'homme qui a écrit les lignes qu'on vient de lire, a-t-il droit de se plaindre si on laisse échapper à son sujet le mot de sophiste?

Il ne veut pas, on l'a vu, que Dieu réponde par ses résolutions *à nos vœux et à nos fautes*. Donc, il nie tout au moins l'efficacité de la prière. Il nie bien d'autres choses ; et ce qu'il y a de plus funeste, c'est qu'il dissimule tant qu'il peut ces énormités.

Comme le voilà loin de ces hauteurs sereines où il avait gravi quelque temps à la suite du christianisme ! Il touche maintenant à un de ces abîmes sans fond où l'on n'emporte pas même l'espérance. Se révoltant à la seule idée de la Providence telle que nous la montre le christianisme, ne voulant pas d'un Dieu qui punit et qui récompense, qui exauce la prière, qui console et qui compatit, il dit avec un accent qui tient du blasphème : « Laissons ces dieux humains aux théologies païennes [1]. »

Chose plus inconcevable encore ! attribuant à Dieu une volonté inflexible, inexorable, c'est ce qu'il nomme la Providence, et notre Providence, à nous, il la nomme *le Destin*[2].

[1] *La Religion naturelle*, p. 288.
[2] *Ibid.*

On voit maintenant ce qu'on est en droit d'attendre de lui en ce qui touche la prière. Or, la prière, il est bon de le remarquer, constitue à elle seule tout le culte du philosophe rationaliste. Si elle-même lui fait défaut, que lui reste-t-il? Un vide immense dont la pensée accable l'âme et la désespère.

M. Simon, cependant, procède ici avec tous les ménagements que comporte son système; il accorde que la prière est un droit de Dieu, il accorde qu'elle est un besoin du cœur de l'homme. Mais demandez-lui si elle est efficace et si elle peut attirer sur nous les faveurs de Dieu, il vous répondra que non. Comme s'il suffisait au cœur de l'homme de prier Dieu avec la certitude de n'être jamais exaucé!

J'admire quelle délicatesse il y met pour ne pas effaroucher tout d'abord ce pauvre cœur humain : « Ce besoin (le besoin de prier) est si réel, que c'est lui qui jette une sorte de discrédit public sur toute philosophie dont les principes détruisent la possibilité du culte et de la prière. On sent instinctivement qu'une philosophie sans Dieu, ou dont le Dieu ne nous entend pas, n'a pas de raison d'être. Elle nous refuse ce que nous lui demandions avant toute autre chose. Il y a bien peu d'esprits qui se dévouent à l'étude de la métaphysique par pur amour de la vérite, quelle qu'elle puisse être. C'est presque toujours un besoin moral qui appelle les âmes à la philosophie. Elles veulent être rassurées, soutenues, consolées; elles veulent qu'on ouvre à leur espérance le monde invisible, quand elles ne trouvent dans celui-ci qu'oppression et malheur [1]. » Le philosophe, qui sait que là est l'endroit faible de la philosophie, n'a garde de nier ce

[1] *La Religion naturelle*, p. 365.

besoin moral. Il en parle même avec une certaine éloquence, et on croirait, à l'entendre, qu'il va lui offrir une pleine satisfaction. Il passe en revue les nombreuses misères de la vie, la pauvreté, la nudité, la faim, l'abandon, l'avilissement, l'oppression, toutes les douleurs, toutes les souffrances physiques ou morales, tout ce qui fait à l'homme une nécessité de pousser des cris vers le ciel. Et vous vous imaginez qu'il va conclure que ces cris obtiennent de Dieu secours et assistance. Vain espoir! sa conclusion est que la prière est *avant tout un devoir* [1]. Il n'ose dire que, pour lui, elle n'est que cela.

Avouez que cette philosophie est bien cruelle dans ses ménagements calculés, dans ses feintes réserves, qui servent à rendre la déception plus amère. Elle dissimule avec soin le tranchant du fer, mais elle l'enfonce tout entier dans la plaie. C'est peut-être aussi en vue de ménager les sentiments chrétiens de ses lecteurs, que M. Simon a placé en tête de ce chapitre *de la prière* les paroles suivantes de Jésus-Christ : « Car quiconque demande, reçoit; et quiconque cherche, trouve; et on ouvre à celui qui frappe [2]. » Le philosophe débute en effet avec une onction tout évangélique. Mais, grand Dieu! quel démenti réserve-t-il à ces paroles! Il a commencé par Jésus-Christ, et il finit par Rousseau, qui voit dans la prière un outrage à la divine majesté. M. Simon adopte ce passage de la *Profession de foi du vicaire savoyard* : « Je converse avec lui (Dieu), je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence; je le bénis de ses dons; mais *je ne le prie pas. Que lui demanderais-je?* » Quiconque demande,

[1] *La Religion naturelle,* p. 386.
[2] Matth. VII. 8.

reçoit, disait l'épigraphe du chapitre. « Que lui demanderais-je? dit Rousseau approuvé par M. Simon : qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? Non, *ce vœu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé* [1]. » Vous l'avez entendu, il n'y a pas ici la moindre équivoque; lorsque Jésus-Christ disait à ses apôtres, comme il l'a fait tant de fois : *Petite, et accipietis..... Petite, et dabitur vobis,* il leur ordonnait d'adresser à Dieu des vœux téméraires, dignes d'être plutôt punis qu'exaucés. En effet, prier Dieu, n'est-ce pas méconnaître à la fois et son immutabilité et sa sagesse? Écoutez maintenant M. Simon.

« Si l'on pouvait se représenter Dieu comme un père incessamment occupé du bonheur de ses enfants, jouissant de leurs joies et souffrant de leurs peines, attentif à leurs besoins de chaque jour, et modifiant, pour y pourvoir, les lois générales, capable même de se laisser émouvoir par une prière plus fervente et d'accorder à une sollicitation persévérante un don qu'il était dans ses desseins et dans sa sagesse de refuser, la prière serait à la fois possible, utile, efficace. Mais, dans ce tableau si touchant de la sollicitude divine, beaucoup de traits sont en dehors de la vérité. Ils ne rapprochent Dieu de nous qu'à la condition de le dégrader. Dès qu'on réfléchit sur sa perfection, il devient impossible d'admettre qu'il puisse changer quelque chose à ce qu'il a voulu, et que ce changement puisse avoir pour cause les

[1] *La Religion naturelle,* p. 380, note.

intercessions d'un être aussi frivole, aussi imprévoyant que l'homme. (Voilà l'homme bien bas ; M. Simon saura tout à l'heure le relever outre mesure.) On a beau chercher une issue : si Dieu modifie sa volonté, il n'est pas immuable; il n'est pas toujours égal et semblable à lui-même; il tombe comme nous dans le mouvement et dans le temps, et l'infinité lui échappe. La résolution que Dieu avait formée était la meilleure qu'il pût prendre; en se laissant aller à la changer, il fait moins bien ; il se diminue deux fois : en prenant une résolution mauvaise et en la prenant par faiblesse. Il faudrait, pour échapper à cette conséquence, supposer que c'est nous, au contraire, qui améliorons les desseins de Dieu, et qui l'éclairons sur le bien. Toutes ces hypothèses ne peuvent tenir ; on rougit de les exprimer; on souffre en les entendant. Ce Dieu, si bon en apparence, n'est qu'un ouvrier imparfait dont l'œuvre a besoin à chaque instant d'être réparée, et qui nécessairement la répare mal, s'il écoute toutes nos prières insensées et contradictoires. En vain dira-t-on qu'il ne cède à nos prières que quand elles sont raisonnables; c'est se payer de mots, car elles ne sont raisonnables que quand elles sont conformes à sa volonté, et cela revient à dire qu'il ne nous écoute jamais[1]. »

Point de doute, M. Simon se range du côté de Rousseau, contre Jésus-Christ.

Afin de nous convaincre de l'*inefficacité* de la prière, il descend à des exemples familiers qui nous rappellent, par le plus triste des contrastes, les touchantes paraboles dont se servait le Sauveur des hommes pour faire

[1] *La Religion naturelle*, p. 375, 376.

comprendre aux simples combien la prière est puissante sur le cœur de Dieu. Suivons le philosophe sur ce terrain, et voyons si ses arguments sont péremptoires contre l'Évangile.

« En courant dans une plaine, je sens tout à coup que la terre me manque, et que je suis précipité. « O mon Dieu, « sauvez-moi ! » C'est le cri que la nature m'inspire. Mais comment Dieu me sauvera-t-il ? Sera-ce par un miracle, en suspendant l'action des lois de la pesanteur ? Non, cette espérance ne traverse pas même mon esprit. Je demande à Dieu de me faire trouver une branche secourable, au lieu de me laisser rouler jusqu'à l'abîme. Mais cette branche, elle est là, dans la direction de mon corps. Si elle y était avant ma prière, j'ai prié en vain ; si elle n'y était pas, et que Dieu l'y mette, ce miracle n'est pas moins étonnant que de suspendre les lois de la pesanteur. Ainsi ma prière, si elle est sérieuse, est la demande formelle d'un miracle : c'est qu'au fond *elle n'est que l'instinct irréfléchi d'un être faible qui se sent périr*, et qui invoque le Dieu dont il tient la vie. Si nous savions toujours ce que nous faisons quand nous prions, nous ne demanderions pas si facilement des miracles ; et nous ne les demanderions pas pour obtenir un jour de plus à passer loin de Dieu sur cette terre[1]. »

On aura remarqué, sans doute, le ton qui règne dans ce morceau, surtout le trait final et ce profond mépris de la vie auquel on s'attendait peu de la part d'un philosophe qui ne ménage aucune occasion de reprocher au christianisme l'exagération de ce sentiment. M. Simon dépasse la mesure

[1] *La Religion naturelle*, p. 380.

commune de l'ascétisme chrétien. Il trouve bien imparfaits ceux qui voudraient avoir *un jour de plus à passer loin de Dieu sur cette terre!* C'est excellent.

Tout le monde, peut-être, ne lui accordera pas que celui qui, au moment du péril, s'écrie : « O mon Dieu, sauvez-moi ! » ne demande que la vie du corps, et que, par conséquent, il n'y ait là que *l'instinct irréfléchi d'un être faible qui se sent périr*. Ceux qui ont échappé à de tels accidents se rappellent que la pensée de l'éternité avec toutes ses chances traversait leur esprit comme un éclair, et que leur prière attestait tout autre chose qu'un instinct irréfléchi pareil à celui de l'animal. Mais laissons cela pour discuter l'ingénieuse hypothèse du moraliste.

« Je demande à Dieu de me faire trouver une branche secourable, au lieu de me laisser rouler jusqu'à l'abîme. Mais cette branche, elle est là, dans la direction de mon corps. Si elle y était avant ma prière, j'ai prié en vain..... » Est-il certain que si la branche est là, on a prié en vain? La prière ne pourrait-elle pas avoir pour effet qu'on l'atteigne, qu'on la saisisse et qu'elle ne rompe pas dans la main? Je sais bien que le philosophe dira non, parce que, pour qu'on atteigne la branche, pour qu'on la saisisse, pour qu'elle ne rompe pas, et cela en vertu de la prière, il faut une intervention spéciale de la Providence; or, il repousse toute intervention de ce genre; nous aurions donc reculé la difficulté sans la résoudre. Eh bien! que pourra-t-il m'objecter, si je suppose que, la branche étant là avant ma prière, elle y est précisément parce que Dieu, qui a prévu cette prière, a voulu m'exaucer?

Il n'y a point là de miracle, il n'y a qu'un acte de

providence ; en quoi cet acte répugne-t-il aux attributs de Dieu ?

Que Dieu ait prévu de toute éternité et la chute elle-même, et la prière qui lui est adressée, il n'y a point de doute là-dessus. M. Simon en convient dans le chapitre où il traite de la prescience. « Comment supposer que quelque mouvement puisse être produit dans le monde, que quelque sensation puisse être éprouvée, quelque résolution prise sans que Dieu le sache ? On a beau répondre que ce n'est pas impuissance de Dieu, mais indignité dans l'objet, cette réponse, bien qu'elle soit d'Aristote, ne satisfait pas l'esprit. L'homme n'est pas un objet indigne d'occuper une intelligence qui connaît le reste du monde. Et comment Dieu connaîtra-t-il l'homme, s'il connaît seulement notre puissance et n'en connaît pas les applications ? N'est-ce pas comme si l'on disait qu'il connaît les lois du mouvement et non le mouvement lui-même[1] ? » Bien entendu que cette connaissance est complète dès le commencement et qu'elle n'a rien de successif. « Dieu, par cela seul qu'il est intelligent et qu'il sait ce qu'il fait en produisant le monde, embrasse d'un coup d'œil l'ensemble des lois et toute la série de l'histoire, parce que tout, siècles et espaces, est contenu dans la parole créatrice[2]. » Aux difficultés spéciales qu'on pourrait élever contre cette connaissance anticipée des actions humaines, M. Simon répond qu'il admet en Dieu cette connaissance, quoiqu'il se trouve dans l'impossibilité d'en expliquer le mode. « Cette impossibilité, après tant d'autres, n'est pas faite pour nous arrêter. Nous croyons tout

[1] *La Religion naturelle,* p. 274.
[2] *Ibid.,* p. 270.

ce qui est démontré, soit que nous puissions l'expliquer ou que nous ne le puissions pas [1]. »

Il est donc bien certain, bien démontré, d'après M. Simon lui-même, que Dieu connaît de toute éternité les prières qu'on lui adresse dans le temps. Pourquoi ne décréterait-il pas aussi, de toute éternité, que telle ou telle prière sera exaucée? Son intelligence, par un acte unique, très-simple, toujours identique à lui-même, embrasse dès le commencement toute la succession du temps, et, dans le temps, les choses visibles et changeantes qui doivent tour à tour y apparaître. Pourquoi sa volonté, par un acte tout semblable, n'ordonnerait-elle pas, sans se mouvoir et sans changer, que ma prière soit exaucée et que le moyen de salut que j'implore se trouve en mon pouvoir? Où est, dans cette hypothèse, la contradiction? Où est la multiplicité introduite, comme on nous le reproche, dans la nature divine? Et lorsque nous parlons ainsi de la Providence, est-il vrai que nous donnions aux philosophes le droit de comparer notre Dieu à un *ouvrier malhabile qui s'y prend à deux fois et corrige son œuvre?*

« Dieu, dit M. Simon, ne modifie pas ses décrets après les avoir rendus. — Ces deux mots d'avant et d'après n'ont pas de sens quand il s'agit de lui. — Il n'y a pas plusieurs volontés successives dont la seconde corrige la première [2]. »

Et qui donc dit le contraire? Est-ce nous? Lequel de ces axiomes renverse la doctrine que vous attaquez?

Non, pas plus que vous, nous n'admettons, en Dieu,

[1] *La Religion naturelle*, p. 275.
[2] *Ibid.*, p. 280, 281.

des volontés successives dont la seconde corrigerait la première ; nous ne supposons dans l'acte par lequel il crée, conserve et gouverne tous les êtres, ni *avant*, ni *après*, et nous regardons comme contradictoire, comme incompatible avec sa nature, tout décret qui, une fois rendu, serait rétracté. Mais, parce que tous les motifs d'agir qui se développent à nos yeux dans le temps lui sont connus de toute éternité, nous affirmons que sa volonté, lorsqu'elle tient compte de ces motifs, ne change point, et que, par conséquent, notre prière, qui a toujours été présente à son infinie sagesse, peut être exaucée par lui sans qu'il perde rien de la sérénité qui appartient à son éternelle et immuable essence. Telle est notre conviction, et il n'y a pas un argument, tiré de la saine philosophie, qui soit capable de l'ébranler.

Mais puisque M. Simon, avec beaucoup d'art, imagine des exemples pour les besoins de sa thèse, il nous sera sans doute permis d'en modifier tant soit peu les circonstances. Nous le ferons comme il suit.

Cet homme qui allait rouler au fond de l'abîme, il a pu s'accrocher à quelque branche ou à quelque pointe du rocher, faible appui, suffisant pour retarder un peu sa chute, mais non pour lui permettre de remonter en lieu sûr et de se soustraire au danger ; en sorte que le voilà suspendu, pour un quart d'heure peut-être, entre la vie et la mort. Dans cette affreuse situation, il n'oublie pas de prier ; mais, tout en priant, il appelle au secours ; ses cris s'adressent à Dieu et aux hommes.

A Dieu ? mais Dieu, que peut-il faire pour lui ? Sortira-t-il de son repos solennel pour sauver sa créature? Que lui fait cette prière? Ce n'est au fond que « l'instinct irréfléchi d'un

être faible qui se sent périr. » Mais voudrait-il l'exaucer, il ne le peut ; son immutabilité le condamne à être inexorable.

Ah ! l'homme, à la bonne heure ! il peut changer, lui, il peut compatir et venir en aide à son semblable. Le pâtre de la montagne, le voyageur qui passe, ont entendu les cris ; ils accourent, ils tendent la main ou leur bâton, et celui qui allait périr est sauvé. Qu'il leur rende grâce maintenant, car c'est à eux seuls qu'il doit la vie.

Voilà les conséquences du système de M. Simon, et, pour y être fidèle, il devra dire que Dieu n'a pas pu guider de ce côté les pas du pâtre et du voyageur, ni faire arriver les cris jusqu'à leurs oreilles, ni rendre leurs cœurs accessibles à la pitié, ni disposer, en un mot, d'aucune des circonstances d'où a dépendu la vie de sa créature qui criait vers lui.

Donnez cours à cette intraitable logique, laissez-la faire, et vous verrez ce que l'ordre moral y gagnera. Nos sentiments les plus invincibles et les plus sacrés n'auront plus aucune raison d'être. Ni cette pauvre mère qui demande la santé pour son enfant, ni le guerrier qui fléchit le genou avant le combat, ni le passager qui lève les yeux au ciel au fort de la tempête, ni le laboureur qui appelle les bénédictions de Dieu sur son champ, ni personne, enfin, car tous, tant que nous sommes, nous prions, et notre prière est une demande, non, personne ne trouvera grâce devant cette profonde philosophie aux yeux de laquelle la prière n'est autre chose que l'*instinct irréfléchi d'un être faible*. Mais, s'il en est ainsi, la raison doit combattre cet instinct. C'est ce que fait, hélas ! l'orgueilleuse raison de nos philosophes, et elle soutient jusqu'au bout la gageure,

sans songer qu'en s'attaquant à ce qu'il y a de plus indestructible dans notre nature, elle entreprend contre elle-même une lutte désastreuse.

M. Simon exclut donc la demande, et la seule prière qu'il nous permette, c'est l'action de grâces ; une prière en quelque sorte rétrospective et nécessairement désintéressée, une prière « qui ne nous fait, dit-il, d'autre bien que de nous rapprocher de Dieu par la méditation et par l'amour [1]. » S'il semble accorder parfois quelque chose de plus, c'est pour en revenir bientôt à refuser à la prière toute efficacité réelle. « Nous pouvons, dit-il, demander la force, la résignation, la vertu ; le bien de l'âme, non celui du corps ; ce qui est de notre destinée, et non ce qui ne touche qu'à notre épreuve. Voilà la vraie prière, *la seule permise* [2]. » Il s'explique bientôt après : « C'est de cette prière que nous parlons ; et *comme elle n'est au fond qu'un ferme propos de faire le bien et qu'une aspiration vers Dieu*, elle n'a rien qui ne puisse se concilier avec l'immutabilité divine [3]. »

Il résume en ces termes toute sa doctrine : « Concluons que la prière, et en général le culte, est d'abord et avant tout un devoir ; et qu'en améliorant notre âme, en l'occupant de Dieu, en l'élevant vers lui, en présentant sous une vive et saisissante image les devoirs que nous avons à remplir, elle nous rend le travail aimable, la résignation et l'espérance faciles.

« *La prière, ainsi entendue et expliquée, n'a rien de commun avec la superstition*. Elle est mâle et fortifiante ;

[1] *La Religion naturelle*, p. 386.
[2] *Ibid.*, p. 381, 382.
[3] *Ibid.*

elle accompagne heureusement le travail, et inspire l'horreur de l'oisiveté; *elle glorifie Dieu sans rien coûter à la dignité de l'homme.* Elle ne remplace pas la vertu par de vaines cérémonies. *Loin de troubler et de débiliter la raison,* elle l'éclaire et la vivifie en la ramenant à son origine. Elle est le lien qui rattache l'homme aux hommes, et la terre au ciel[1]. »

Ainsi, après nous avoir dit, en commençant, avec Jésus-Christ : *Quiconque demande, reçoit,* M. Simon compte assez sur l'effet des sophismes entassés en une trentaine de pages, pour conclure qu'*il en coûte à la dignité de l'homme* de demander à Dieu ses dons; que la prière du chrétien a *quelque chose de commun avec la superstition;* qu'*elle trouble et débilite la raison.* Selon lui, la religion naturelle ne comporte pas « ces demandes, ces instances *qui font de l'homme agenouillé devant Dieu un courtisan mendiant une faveur*[2]. »

Oui, nous en tombons d'accord, Dieu, sans aucun doute, est glorifié par la reconnaissance et par l'amour désintéressé;

[1] *La Religion naturelle,* p. 386, 387. Dans le livre du *Devoir,* M. Simon procédait de la même manière. Il posait, contre l'efficacité de la prière, l'objection de l'immutabilité de Dieu, et cette objection, tout en ayant l'air de l'écarter, il se gardait bien de la résoudre. Puis il expliquait ce que devait être la prière : « N'est-ce pas aussi se tromper sur la prière que de voir uniquement en elle la demande d'un avantage terrestre ? L'homme dit souvent : « Mon Dieu, ôtez-moi « de ce péril; » ou même : « Mon Dieu, faites-moi gagner ce procès; enrichis- « sez-moi. » Mais ce n'est pas là la prière d'une âme vraiment religieuse et philosophique; et ce n'est pas par de telles prières que nous pouvons honorer Dieu. Demandons à Dieu, non le succès ou la fortune, non la pâture des passions, mais la vertu, qui nous rend dignes de lui..., etc. » Et un peu plus loin : « Prier Dieu, ce n'est que méditer sur sa perfection et sur nos misères; ce n'est que se soumettre à sa volonté, se confier à sa providence, s'unir à lui par un élan de notre cœur et former la résolution de vivre comme il appartient à une créature qu'il a formée à son image. La prière n'est qu'un acte plus précis d'adoration et d'amour. » (*Le Devoir,* p. 426 et 427.)

[2] *Ibid.,* p. 383.

mais ce n'est pas là le seul hommage qu'il exige de sa créature. Certes, ce n'est pas pour lui une petite gloire, qu'il *exauce,* comme dit l'Écriture, *le désir du pauvre*[1]*; que tous les yeux se tournent vers lui, pleins d'espérance; qu'il donne à tous, en temps opportun, leur nourriture; qu'il ouvre sa main, et qu'il remplisse tous les êtres animés de ses bénédictions*[2]. Tel est le Dieu de la Bible et de l'Évangile; et si l'on craignait encore de l'outrager par des demandes, qu'on écoute une leçon qui vient d'assez haut pour que la philosophie en tienne compte.

« Deux hommes montèrent au temple pour y faire leur prière; l'un était pharisien et l'autre publicain. Le pharisien, se tenant debout, priait ainsi en lui-même : Mon Dieu, je vous rends grâce de ce que je ne suis point comme le reste des hommes qui sont voleurs, injustes et adultères, ni même comme ce publicain. Je jeûne deux fois la semaine, je donne la dîme de tout ce que je possède. Le publicain, au contraire, se tenant bien loin, n'osait pas même lever les yeux au ciel; mais il frappait sa poitrine en disant : Mon Dieu, ayez pitié de moi qui suis un pécheur. Je vous déclare que celui-ci s'en retourna chez lui justifié et non pas l'autre; car quiconque s'élève, sera abaissé; et quiconque s'abaisse, sera élevé[3]. »

Vous avez entendu la prière du pharisien et celle du publicain. L'une est toute de reconnaissance : *Mon Dieu, je vous rends grâce.* L'autre contient une demande, et quelle demande? la demande del grâce de Dieu, le plus admirable

[1] *Ps.* x. 17.
[2] *Ibid.* CXLIV. 15. 16.
[3] Luc. XVIII. 10-14.

de tous ses dons. Seul le publicain s'en retourne justifié. Hélas ! le philosophe ne fera pas la prière du publicain ; il se bornera toujours à *rendre grâce,* parce qu'une telle prière *glorifie Dieu sans rien coûter à la dignité de l'homme.* Le divin Maître conclut : « Quiconque s'élève, sera abaissé ; et quiconque s'abaisse, sera élevé. » Parole terrible ! Je ne m'étonne pas que le philosophe torture le texte sacré, où il trouve à chaque page sa condamnation.

Jésus-Christ nous a tout enseigné sur la prière. Pourquoi faut-il prier ? A cause de notre faiblesse : « *Veillez et priez, afin que vous n'entriez point dans la tentation*[1]. » Comment prier ? Quand ses disciples lui firent cette question, vous savez ce qu'il répondit : « Vous prierez ainsi : *Notre père, qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive.....* » Chose remarquable, cette prière ne se compose que de demandes ; formé à la prière par les salutaires leçons d'un Dieu, le chrétien ne craint pas d'adresser au Père céleste *les sept demandes du Pater*[2]. Et quel sera l'effet de la prière ? Cet effet, il nous est garanti sous la foi d'un double serment : « *En vérité, en vérité je vous le dis : si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera*[3]. »

De ces enseignements divins, pas un n'est respecté ; coûte que coûte, il faut abolir la prière. Ah ! ne parlez pas surtout au philosophe d'implorer de Dieu *le pain de chaque jour ;* non, ce serait se dégrader. « Nous pouvons, dit-il (et en cela même il se contredit, puisque Dieu ne peut rien

[1] Matth. XXVI. 41.
[2] Præceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati, etc.
[3] Joann. XVI. 23.

accorder), nous pouvons demander la force, la résignation, la vertu; *le bien de l'âme, non celui du corps; ce qui est de notre destinée, et non ce qui touche à notre épreuve*[1]. » Et il se moque de celui qui demanderait à Dieu le gain d'un procès.

Encore une fois, philosophe, je vous trouve bien détaché des choses de ce monde. Quoi! vous comptez pour rien le corps, et vous croyez que l'âme, ici-bas, peut s'en passer! vous croyez que le corps peut se passer de nourriture, et qu'il importe peu à l'homme d'être pourvu de ce qui est nécessaire à sa subsistance! Vous n'avez pas toujours pensé ainsi, et vous tenez partout ailleurs un tout autre langage. Vous reprochez même au christianisme de nous inspirer trop de mépris pour la vie présente. Maintenant qu'il s'agit de décréditer la prière, froidement, stoïquement, vous supprimez le corps et ses besoins, et vous nous entraînez vers l'éternité en témoignant la plus dédaigneuse indifférence pour tout *ce qui touche à notre épreuve*. Ah! n'est-ce pas là encore un sophisme, et le plus cruel des sophismes? Vous n'ôtez à l'homme le sentiment de son indigence qu'autant qu'il est nécessaire pour l'empêcher de tourner les yeux vers Celui qui seul peut le soulager.

Dieu peut-il exaucer la prière? Non, dites-vous, il serait indigne de Dieu de se prêter aux désirs d'*un être aussi frivole, aussi imprévoyant que l'homme*. L'homme peut-il adresser à Dieu ses demandes? Non; s'il le faisait, il en coûterait à sa dignité. Voilà comme vous raisonnez; ces assertions contradictoires se trouvent chez vous à quelques

[1] *La Religion naturelle*, p. 381.

pages d'intervalle [1]. D'après vous, Dieu est trop grand pour s'incliner vers l'homme si misérable; et l'homme, tout à l'heure si misérable, trop grand maintenant pour se tourner vers Dieu dans sa détresse. Vous les isolez l'un et l'autre dans leur dignité. Dans la pensée chrétienne, la misère appelle la miséricorde. Chez vous, c'est le contraire : vous ne connaissez que la misère orgueilleuse qui repousse l'aumône même de la main de Dieu. Vous osez nous dire après cela que la prière, telle que vous l'entendez, est *le lien qui rattache la terre au ciel*. Quelle dérision!

Il est triste de voir un esprit sérieux tomber dans des contradictions flagrantes, tant il s'acharne à détruire le plus respectable, le plus consolant de tous les dogmes. Comment ne s'est-il pas arrêté devant une pensée qui aurait dû le remplir de crainte? Il ne peut prétexter son ignorance, puisque c'est lui-même qui a écrit ces mots : « Tout médecin des âmes sait que la guérison est possible dès que le malade a consenti à prier [2]. » Il sait donc ce qu'il fait quand il arrache aux âmes la prière!

Et que devient, dans le système de M. Simon, le dogme de la Providence? En vérité, je n'en sais rien. Le Dieu de M. Simon, qui *gouverne le monde par des lois générales* et *ne se soucie pas des détails*, s'abstient surtout d'intervenir dans les choses de l'ordre moral. Là où commence la liberté humaine, il s'arrête; ses attributs ne lui permettent pas d'aller plus loin. Il assigne à toutes les forces de la nature une destination, un but, un effet propre; il pèse un grain de

[1] Dans la *Religion naturelle*, aux pages 376 et 387. Nous avons cité les deux passages, p. 300 et 308.

[2] *La Religion naturelle*, p. 374.

sable, un atome : mais la prière, ce mouvement du cœur de l'homme vers lui, il n'en tient pas compte ; elle n'entre pour rien dans ses vues, et il ne lui accorde aucun effet. Le crime et la vertu, le mérite et le démérite, qui résultent aussi de l'exercice de la liberté, sont-ils du nombre des *détails* dont il se soucie? La logique doit dire non. L'immutabilité divine réclame ici l'abstention aussi bien que pour la prière; car si Dieu punissait le crime et récompensait la vertu, ses vues ne seraient pas *exclusivement générales*, et il y aurait en lui, comme parle M. Simon, *des résolutions nouvelles*. Que devient donc la sanction de la loi morale? Elle est très-compromise, nous l'avons déjà reconnu.

Ainsi s'en vont, l'un après l'autre, tous les dogmes. Ce qui en reste est bien peu de chose ; encore ne sauve-t-on ce peu qu'au prix des plus étranges inconséquences.

Si nous nous plaignons du vide effrayant que Dieu, par cette abstention, laisse dans le monde moral, M. Simon se contente de nous répondre : « Ces plaintes sont injustes. Dieu *connaît* chacun de nous par son nom, et *assiste* à toutes nos œuvres. *Il ne nous regarde pas avec indifférence*, car il est l'amour [1]. » Froides formules, sous lesquelles on cherche vainement à dissimuler l'inanité d'un système qui réduit Dieu, en définitive, à n'être que le spectateur impassible de nos œuvres ou le grand mécanicien qui surveille et dirige les mouvements du monde matériel.

C'est le déisme de Rousseau. Seulement, pour éconduire Dieu, on s'est servi de formes un peu plus savantes et, en apparence, plus honnêtes.

[1] *La Religion naturelle*, p. 285.

VIII

Arrêtons-nous là : nous savons désormais sur quoi se fondent les prétentions de la philosophie au gouvernement des âmes.

Elle allègue ses progrès. Ils sont réels et incontestables; mais elle ne peut s'en prévaloir contre le christianisme, à qui elle les doit.

Qui a renouvelé la face du monde? est-ce la philosophie ou le christianisme? Il n'y a pas de doute là-dessus : c'est du christianisme, et de lui seul, qu'émane l'esprit nouveau qui vivifie les sociétés modernes. Si la somme des vérités morales, à l'usage du genre humain, s'est accrue, ce n'est point en vertu d'un mouvement philosophique. Depuis dix-huit siècles, aucune philosophie n'a fait sérieuse concurrence à l'Évangile.

Prenez un moraliste parmi les modernes, non pas un homme de génie, mais un esprit droit, honnête et sensé; comparez-le à qui vous voudrez des moralistes anciens, à Épictète, à Cicéron, à Platon : sur les points essentiels, vous le trouverez toujours plus complet et plus élevé, plus vrai et plus sûr, plus logique et plus ferme, qu'aucun d'entre eux. Cette expérience, vingt fois renouvelée, vous donnera vingt fois le même résultat. La lumière qui luit aux consciences modernes ne vient donc pas des écoles; car les écoles sont divisées entre elles, et cette lumière est partout la même. C'est dans une sphère beaucoup plus vaste que le changement s'est opéré, et aucun homme, si ce n'est celui

qui est à la fois Dieu et homme, n'a pu encore attacher son nom à cette grande révolution morale.

Nous avons comparé Cicéron à M. Jules Simon, et celui-ci s'est trouvé bien supérieur. Cicéron a une morale presque sans Dieu et dont les vues ne s'étendent pas au delà de la vie présente. Honnête homme, bon citoyen, attachant plus d'importance aux devoirs du magistrat qu'à ceux du père de famille, mettant les convenances sociales au niveau des vertus, sous tous ces rapports, il ne nous représente pas mal, héroïsme à part, les plus purs caractères et les mœurs les plus parfaites de l'antiquité. Certes, il y a beaucoup mieux chez M. Simon. Sa morale nous montre l'homme moderne par plusieurs de ses beaux côtés; et ce qui distingue l'homme moderne, c'est qu'il est essentiellement religieux. Il ne fait pas abstraction de Dieu et de la vie future; il sait qu'il a une âme, une âme immortelle, et jamais les préoccupations du présent ne le dérobent longtemps à cette pensée. De là sa noblesse et sa grandeur, mais de là aussi ses chutes plus profondes.

On ne renonce pas impunément à la foi. Rester étranger au christianisme après y avoir puisé la vie de l'âme, c'est un état violent et anormal. La conscience, d'abord, en reçoit une mortelle atteinte; mais l'intelligence en subit le contre-coup. Les vérités auxquelles on demeure fidèle réclamant en faveur de celles qu'on rejette, pour échapper aux conséquences, on nie les principes, et l'on arrive ainsi sur la pente qui mène au scepticisme. Plus ou moins, on devient hostile à la vérité. L'âme du rationaliste moderne est donc le théâtre d'une lutte que les sages de l'antiquité ne connaissaient pas, et les instincts qui se sont développés

en elle, sous l'influence du christianisme, compliquent encore le problème, toujours si ardu, de la destinée humaine.

Il ne faut donc pas s'étonner si, à la place des lacunes que nous venons de constater chez les anciens, nous trouvons chez certains modernes bien autre chose : des contradictions et des sophismes. Ainsi, par exemple, qu'il ne soit pas dit un mot de la vie future dans un traité de morale, c'est assurément une lacune fort regrettable. Mais parler longuement de la vie future, de la destinée des âmes après la mort, des peines, des récompenses ; puis tout à coup, quand il faudrait s'expliquer sur la durée des peines, s'écrier que cette question est inutile et qu'il faut écarter les peines pour ne s'occuper que des récompenses ; faire tous ses efforts pour persuader au lecteur que rien ne lui est plus indifférent ; comment nommerons-nous cela ?

C'est qu'en effet, cette question est sans issue pour la philosophie. La résoudre par les seules forces de la raison, c'est impossible. Recourir à la révélation, c'est ce qu'on veut éviter à tout prix. Que faire ? En dépit du sentiment le plus naturel au cœur de l'homme, de ce désir que nous avons tous de connaître toutes les chances de notre destinée, on déclare que la question est sans importance et qu'elle ne nous touche en aucune façon, Ah ! l'antiquité elle-même prenait l'homme plus au sérieux, et dans la juste appréhension des supplices éternels réservés aux coupables, elle répétait avec le poëte :

Discite justitiam moniti, et non temnere divos.

Toutefois, on oubliait facilement alors cette redoutable vérité,

On ne peut oublier de même un dogme chrétien qui a pris possession de toutes les consciences ; et voilà pourquoi le rationaliste, aux prises avec ce dogme, a recours à de pitoyables faux-fuyants.

La philosophie échappe ainsi à l'aveu formel de son impuissance. D'autres fois, forcée par l'évidence, elle va au-devant de cet aveu.

M. Simon nous accorde que la perfection de l'ascétisme chrétien n'est pas accessible à la philosophie. Quel grave préjugé en faveur du christianisme et contre la philosophie !

M. Simon nous accorde encore que la philosophie n'a jamais pu constituer un culte proprement dit. Il rappelle, à ce propos, la réprobation universelle qui accueillit les tentatives des théophilanthropes, pendant la Révolution. Il sait que jamais la philosophie ne pourra faire mieux ; que sous son règne il faudra se passer de tout culte extérieur, quelque impérieux que soit le besoin qu'en éprouve notre nature ; il sait cela, il le dit, et il se résigne.

On se rappelle aussi comment il se résigne à ne voir en Dieu qu'un témoin froid et impassible de nos œuvres, qui dédaigne de nous assister et ne peut exaucer notre prière.

Certes, en voilà plus qu'il n'en faut pour que la philosophie renonce au gouvernement des âmes. Par les ignorances qu'elle avoue et par celles qu'elle dissimule, par ses contradictions, par ses erreurs, elle s'en montre incapable. Qu'elle laisse donc au christianisme ce qui lui appartient à tant de titres, ce qu'elle ne peut lui disputer sans compromettre les intérêts sacrés qu'elle prétend servir.

La foi chrétienne a pour fondement une révélation divine. L'hypothèse d'une révélation n'a rien en soi qui répugne.

La raison l'accepte, elle va même au-devant. Chaque preuve nouvelle de son impuissance lui est un motif de juger qu'il est digne de Dieu d'instruire l'homme de sa destinée et de ses devoirs, et de lui procurer, par une providence toute spéciale, ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin. Mais la révélation chrétienne n'est pas une simple hypothèse; c'est un fait qui se présente à nous revêtu des caractères les plus imposants, attesté par le sang des martyrs et par la foi des siècles. Les plus grands génies ont examiné ce fait, et ils en ont admis non-seulement la certitude historique, mais encore le caractère divin. Quelle que soit l'origine qu'on lui attribue, le christianisme existe, il est vivant; on connaît ses œuvres et sa doctrine; si l'on juge de l'arbre par les fruits, entre la philosophie et lui, le choix est facile.

Quiconque cherche la vérité de bonne foi, avec le désir de l'embrasser, doit donc avant tout s'arrêter à considérer ce fait, à en discuter la valeur; et il est juste qu'il apporte à cette étude au moins autant de soin et d'attention qu'il a coutume d'en accorder aux affaires les plus capitales de la vie.

Or, ce que je dis là, qui l'a fait, de nos jours surtout, parmi ceux qui se nomment philosophes et sont en réputation de sagesse? Qui l'a fait avec une parfaite droiture, se tenant en garde contre les illusions du cœur?

Qu'on y réfléchisse : il ne suffira pas de répondre au tribunal de Dieu qu'on doutait. Quoi! vous doutiez que Dieu eût parlé, et vous vous êtes endormi sur ce doute. C'est faire bon marché de la parole de Dieu.

Pour celui qui doute, s'il n'y a pas déjà obligation de croire, il y a pour le moins obligation de s'instruire et d'examiner.

Mais s'affermir dans l'incrédulité, se roidir contre la foi, ne craindre rien tant que de se laisser envahir par le christianisme, c'est un aveuglement funeste que la raison ne peut excuser en aucune manière. Mettre cette *fermeté* au nombre des devoirs de l'incrédule, c'est se déclarer l'ennemi du christianisme, quelque respect d'ailleurs qu'on affecte envers lui[1]. Dieu pardonne à ceux qui proclament de tels devoirs !

Nous ne prétendons pas du reste qu'il suffise de s'instruire et d'examiner ; non, sans une humble et fervente prière, ces efforts seraient inutiles. Il est, hélas ! des esprits superbes qui ne veulent rien devoir à Dieu, et qui préféreront leur pauvreté aux trésors de la sagesse divine cachés en Jésus-Christ. Ceux qui croiraient s'avilir et manquer à leur dignité en demandant à Dieu le pain de chaque jour, consentiront-ils à lui demander la foi, cette nourriture de l'âme ? Aussi Dieu cache aux sages et aux prudents du siècle ce qu'il révèle aux petits[2].

Mais pour celui qui se reconnaît volontiers petit devant Dieu, pour celui qui demande et prie humblement, avec un

[1] « Le devoir du philosophe incrédule envers une religion positive est : 1° la tolérance ; 2° le respect ; 3° la fermeté. » M. J. Simon, *le Devoir*, p. 416. « Si la fermeté est un devoir envers les religions positives, c'est qu'il est dans leur nature d'être envahissantes ; et que s'il se trouve dans leurs dogmes, dans leur discipline ou dans leurs cérémonies, quelque chose qui contrarie la raison ou les lois de l'État, c'est précisément cela qui leur paraît être le plus nécessaire, et qu'elles s'efforcent le plus d'établir et d'imposer. » (*Id. ibid.*, p. 417.)

Que penser de ces dernières insinuations ? Puisque les gouvernements ont à se méfier des religions positives, qui sont envahissantes, la religion catholique, la plus envahissante de toutes, doit sans doute être surveillée de plus près. Et ainsi, la raison d'État pourrait nous imposer de douloureux sacrifices en matière de liberté de conscience, sans que les philosophes, malgré leur tolérance, eussent à y contredire.

[2] Matth. XI. 25.

sentiment profond de sa misère, pour celui-là on peut tout espérer. Qu'il persévère, et bientôt il éprouvera la vérité de cette divine parole, si peu comprise : « Quiconque demande, reçoit ; quiconque cherche, trouve ; et on ouvrira à celui qui frappe. » Après avoir passé par les angoisses du doute, il connaîtra enfin le bonheur de croire.

L'AUTHENTICITÉ DES ÉVANGILES

ET

LES PHILOSOPHES PAÏENS

AUX QUATRE PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE

L'AUTHENTICITÉ DES ÉVANGILES

ET

LES PHILOSOPHES PAÏENS

AUX QUATRE PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE

Les Évangiles insérés au canon scripturaire de l'Église, et attribués par elle à saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, sont-ils *authentiques*, c'est-à-dire, ont-ils réellement pour auteurs les apôtres ou les disciples dont ils portent le nom? Telle est la question que nous nous proposons d'examiner et de résoudre.

Cette authenticité s'appuie sur une tradition si constante et si universelle, elle est attestée par des témoignages si nombreux et si imposants, qu'au premier abord on est tenté de se demander comment elle a pu être révoquée en doute par des hommes qui ne manquaient d'ailleurs ni de talent ni d'une certaine érudition. La réflexion ne tarde pas à dissiper cet étonnement. Personne n'ignore combien d'ennemis, surtout en ces derniers temps, se sont élevés contre le christianisme, considéré comme religion surnaturelle et révélée. Or, ces nombreux adversaires ont très-bien compris que le moyen le plus facile de le détruire, serait de démontrer la fausseté de l'histoire évangélique : aussi est-ce vers ce but

que, soit au siècle passé, soit de nos jours, ils ont dirigé tous leurs efforts.

Mais comment y parvenir? nier la véracité des évangélistes était chose aisée, et beaucoup l'ont fait hardiment. D'autres mieux avisés se sont aperçus que, s'adressant à des apôtres témoins oculaires des actions du Sauveur (saint Matthieu et saint Jean), ou à des contemporains parfaitement informés de la vérité des événements qu'ils racontent, grâce à leurs relations habituelles et intimes avec la plupart des personnages qui y avaient figuré (saint Marc et saint Luc), une telle négation serait par trop invraisemblable[1]. Incriminer la probité de ces historiens était difficile, sinon impossible. Mieux valait donc écarter ces témoins incommodes, et leur substituer des êtres de raison, dont on espérait venir à bout plus facilement. C'est ainsi que, après bien d'autres, l'auteur de la *Vie de Jésus* a été amené à rejeter l'authenticité de nos Évangiles.

Cet ouvrage, beaucoup trop vanté, a ravivé la controverse, et excité pendant quelque temps des craintes ou des espérances que rien ne justifiait. Au fond, c'est Fréret et Dupuis germanisés, rien de plus, rien de moins. Quoi qu'il en soit, les répliques ne se sont pas fait attendre, et pas une seule des objections entassées, sans trop de choix, dans ces deux lourds

[1] Le docteur Strauss en convient franchement. Il commence par s'objecter que « la prétention d'avoir Dieu pour auteur ne repose nulle part sur des documents aussi authentiques que dans les religions juive et chrétienne; » puisque « l'histoire biblique a été rédigée par des témoins oculaires, ou par des gens qui, d'une part, ont été, en raison de leurs rapports avec des témoins oculaires, en état de raconter la vérité, et, d'autre part, ont une probité si manifeste qu'il ne peut rester aucun doute sur leur intention de la dire. » Puis il ajoute immédiatement : « Cet argument serait en effet décisif, s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements. » *Vie de Jésus*, Introd. § XIII, t. I, p. 69, traduct. de M. Littré.

volumes n'est restée sans réponse. Aujourd'hui tout ce bruit s'apaise peu à peu : recommencer ce labeur ingrat, et s'attacher à repousser méthodiquement ces attaques, que le succès n'a pas couronnées, serait donc perdre un temps précieux, et leur attribuer une portée qu'elles n'ont jamais eue. Sans compter qu'il serait par trop cruel de condamner le lecteur à nous suivre dans ce dédale de sophismes, dont la plus grande partie est étrangère à la discussion présente, et le reste a déjà été mille fois réfuté.

Qu'y a-t-il de commun, par exemple, entre la question de l'impossibilité des miracles et l'authenticité de l'histoire évangélique? Supposons un moment, avec Strauss, que la conviction de cette impossibilité « soit tellement entrée dans la conscience du *monde moderne*[1], que, dans la vie réelle, penser et soutenir que l'action divine s'est manifestée quelque part immédiatement, c'est se faire considérer comme un ignorant ou un imposteur[2] : » qu'en résultera-t-il? que le récit d'un fait miraculeux est nécessairement faux, et partant indigne de notre croyance? soit : que sa rédaction par des témoins oculaires est invraisemblable? je le nie; et il faudrait n'avoir jamais fait manœuvrer un syllogisme pour admettre une telle conséquence. La seule conclusion légitime est celle-ci : donc les évangélistes, qui prétendent avoir été témoins de nombreux miracles, sont des ignorants ou des imposteurs; ce qui certes ne prouve pas que les écrits qu'on leur attribue ne soient point authentiques. Leur probité, dira-t-on, est au-dessus de toute atteinte, on ne peut donc

[1] A quel monde appartiennent donc et l'Église catholique, et les sectes chrétiennes qui ont encore la faiblesse de croire à la possibilité des miracles?
[2] *Vie de Jésus*, Introd., p. 88.

les soupçonner d'imposture : soit encore ; mais qui vous empêche de les tenir pour des ignorants ? Hélas ! ils ont eu le malheur de naître à une époque où le soleil de la philosophie hégélienne ne s'était pas levé à l'horizon ; réduits aux seules clartés dont le Verbe de Dieu illuminait leurs âmes, ils n'ont pu soupçonner « que l'universalité des choses finies forme un cercle immense, qui, devant, il est vrai, son existence et sa constitution présente à un cercle supérieur, demeure impénétrable à quoi que ce soit venant du dehors[1]. » Les apôtres ne sont pas en ce point les seuls déshérités : saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, saint Augustin et bien d'autres ont été tout aussi étrangers à cette magnifique conception, « que les modernes doivent à une série des plus pénibles recherches prolongées pendant des siècles[2]. » Comme les évangélistes, ces illustres docteurs, dont la probité me paraît d'ailleurs assez bien établie, soutiennent avoir vu des prodiges éclatants s'opérer sous leurs yeux. Faudra-t-il, pour sauver l'honneur de cette science qui proscrit les miracles, ranger parmi les apocryphes la relation adressée à l'empereur Constance par le premier de ces écrivains ecclésiastiques, la vingt-deuxième lettre de l'évêque de Milan, et le dernier livre de la *Cité de Dieu ?* Ceci, je l'avoue, me paraîtrait un peu hardi, même pour un citoyen du *monde moderne*.

On n'a pas plus le droit d'invoquer, dans cette cause, les prétendues contradictions des évangélistes. Fussent-elles, en effet, aussi clairement établies qu'elles le sont peu, ces *antilogies* prouveraient uniquement que, par rapport à certaines circonstances plus ou moins importantes, tel ou tel

[1] Strauss, *Vie de Jésus,* Introd., p. 88.
[2] *Id. ibid.*, p. 87.

de nos écrivains sacrés a été induit en erreur. Or, encore une fois, que peut-on inférer, contre l'authenticité des Évangiles, d'un désaccord qui, s'il existait, trouverait son explication dans un moment d'inattention ou d'oubli de la part de l'auteur? Ne voit-on pas de pareilles divergences se produire tous les jours entre des témoins oculaires, et qui, chacun de son côté, se prétendent parfaitement bien informés? Évidemment le docteur Strauss a confondu l'authenticité des Évangiles avec leur vérité et leur divinité. Affirmer un fait et en prouver un autre, la méprise est fâcheuse, du moins a-t-elle fourni à l'auteur le moyen de remettre en circulation une masse de vieux arguments, un peu hors de service sans doute, mais qui, revêtus de cette phraséologie *transcendentale* dont quelques penseurs d'outre-Rhin possèdent si bien le secret, ont pu, sous le titre pompeux de *critères internes*, produire de loin quelque illusion.

Laissant donc à l'écart toutes ces objections parasites, nous irons droit au fait, et nous nous efforcerons de démontrer historiquement cette authenticité, si légèrement niée. Pour atteindre ce but, il nous suffira de donner ici un exposé complet des témoignages sur lesquels elle repose, en les accompagnant d'éclaircissements propres à en faire ressortir l'incontestable autorité.

Dans cette première dissertation, nous développerons les preuves tirées des ouvrages mêmes des anciens philosophes, adversaires obstinés du christianisme. Dans celles qui suivront prochainement, nous exposerons les arguments empruntés à la tradition de l'Église, aux écrits des docteurs qui l'ont défendue, et aux aveux des hérétiques qui ont vainement essayé de la corrompre.

I

Vers la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne, un littérateur aimable, disciple d'Épicure, d'autres disent de Platon, saisissant avec un merveilleux à-propos l'occasion d'une persécution sanglante, excitée contre les chrétiens par un de ses frères en philosophie, ne dédaigna pas de descendre lui aussi dans l'arène, et de combattre par la parole une secte maudite, que les puissants du jour essayaient vainement d'exterminer par le fer et le feu.

Je ne sais si, en publiant dans un pareil moment son *Discours véritable*, Celse fit réflexion à ce que sa démarche présentait de peu généreux ; j'inclinerais à croire que cette pensée ne lui vint même pas à l'esprit. Alors en effet, et quelquefois encore à d'autres époques moins éloignées de nous, dès qu'il s'agissait des chrétiens, on ne se piquait ni de délicatesse, ni de grandeur d'âme ; on les frappait quand et comme on pouvait : contre de si odieux adversaires toute arme était bonne et légitime. Quoi qu'il en soit, son parti une fois pris, Celse ne recula plus et accomplit jusqu'au bout la tâche qu'il s'était librement imposée. L'injure et la calomnie se marient agréablement dans son livre aux déclamations du rhéteur, aux arguties du sophiste, aux graves théories de l'homme d'État. Il met en jeu avec plus ou moins d'habileté tout ce qui peut exciter le mépris et la haine contre la religion nouvelle et ses partisans. C'est merveille de le voir revêtir tour à tour les personnages les plus divers : philosophe à ses heures, puis apologiste convaincu des dieux

de la patrie, il sait encore au besoin se transformer en Juif défenseur zélé de la foi et du culte de ses pères. De la discussion sérieuse il passe sans effort à l'ironie ou au sarcasme. Il est beau surtout, soit lorsqu'il écrase de son dédain ces ignorants sectaires, assez aveugles pour préférer les enseignements d'un obscur Nazaréen aux doctes leçons de la philosophie et aux suprêmes beautés de l'hellénisme[1]; soit lorsque, par une délicate allusion aux dangers qui menaçaient alors les chrétiens, il leur demande quand donc descendra du ciel, pour les protéger, ce Dieu toujours impuissant, qui, peu satisfait d'avoir laissé périr le peuple de son choix, n'a pas su ouvrir à ses nouveaux enfants un asile assuré contre les supplices qu'on leur prépare[2]. Quant au grand et solennel débat qui s'agitait entre les deux religions rivales, et tenaient le monde entier en suspens, Celse n'est nullement embarrassé d'y mettre un terme. L'antique polythéisme, expliqué sans doute, commenté et complété par la philosophie, doit régner sans partage dans l'empire romain; le christianisme n'a donc qu'à s'effacer humblement devant lui. Aussi bien n'offre-t-il rien qui puisse satisfaire un esprit éclairé[3]. Ses dogmes et sa morale, opposés en réalité au mosaïsme dont on prétend les faire dériver, enseignés dans l'ombre et le mystère, et justement proscrits par les lois, ne tendent qu'à l'abaissement des intelligences et à la corruption des mœurs[4]. Son fondateur n'est qu'un vagabond misérable et

[1] Celse, cité par Origène, l. VII, n. 42 et 45, p. 724, 727. (*Operum*, t. I, edit. Benedict.)

[2] *Id. ibid.*, l. VIII, n. 69, p. 793, E.

[3] *Id. ibid.*, l. I, n. 27, p. 346, B.

[4] *Id. ibid.*, l. II, n. 1, 4, p. 385, 389 ; l. I, n. 1, 3, 7, 9, 26, p. 319, 322, 325, 327, 345 ; l. III, n. 15; l. VIII, n. 67, 68, p. 456, 792.

infâme, qui, par ses prestiges magiques, s'est attaché quelques disciples pris au hasard dans le rebut de la plèbe judaïque[1]; et ceux-ci, à leur tour, ont séduit la foule des ignorants et des fanatiques[2]. Véritablement le portrait n'est pas flatté.

En le traçant, Celse n'a-t-il voulu que donner aux préjugés et aux fureurs populaires un nouvel aliment? je n'ose l'affirmer : il me répugnerait de supposer, même à un adversaire, de telles intentions. Peut-être se flattait-il d'ébranler la foi des chrétiens, et d'amener ces hommes, dont les plus cruels tourments n'avaient pu triompher, à s'avouer vaincus par la force de son argumentation. S'il nourrit jamais cet espoir, les événements ne tardèrent pas à lui donner un cruel démenti. Il en fut de son livre comme des édits des empereurs et des arrêts des tribunaux : il ne ralentit en rien l'irrésistible expansion du christianisme. Pour comble d'infortune, Celse se vit réduit aux ennuis du monologue, et il mourut sans que, du sein de l'Église, une voix se fût élevée pour confondre ses calomnies ou réfuter ses sophismes si péniblement élaborés.

Les adversaires qu'il s'était donnés avaient, en effet, autre chose à penser qu'à lui tenir tête. Objets de la haine universelle, traqués comme des bêtes fauves par tous les pouvoirs, et engagés dans une lutte intestine avec les hérésies sans cesse renaissantes, ils ne songeaient guère à suspendre leurs glorieux combats, pour repousser les attaques et les outrages d'un sophiste oisif. Ils étaient d'ailleurs convaincus de l'impuissance de ce pamphlet philosophique

[1] Celse, cité par Origène, l. I, n. 6, 28, 38, 61, 62, 68, 71, p. 346, 356, 376, 382, 384; l. II, n. 46, p. 421; l. VII, n. 56, p. 734.
[2] *Id. ibid.*, l. III, n. 44, p. 475, 476.

contre l'Église de Dieu; et cette conviction trouvait encore, un demi siècle plus tard, un éloquent interprète dans l'illustre Origène. Ce grand homme, cédant à regret aux instances réitérées d'un de ses amis les plus dévoués, entreprit une réfutation complète du *Discours véritable;* mais, dès les premières lignes de sa préface, il s'empresse de proclamer bien haut que la complaisance seule a pu le déterminer à se charger d'un travail dont il ne se dissimule pas l'inutilité. Il ne saurait se résigner à croire que, parmi les fidèles, il s'en trouve un seul qui, après avoir reçu en Jésus-Christ la plénitude de la charité, puisse à la voix de Celse ou de ses pareils oublier ses engagements. Non, des écrits de ce genre ne sont d'aucun danger pour la foi; le grand Apôtre lui-même nous en est un sûr garant: énumérant, dans une de ses épîtres[1], tout ce qui peut nous séparer de Dieu, en brisant le lien d'amour qui nous unit à lui, il fait tour à tour passer sous nos yeux la tribulation, les angoisses, la persécution, la faim, la nudité, le glaive, la vie et la mort, les anges et les principautés, le ciel et l'enfer; rien n'est oublié, rien, si ce n'est la parole humaine[2]. Cette noble confiance ne fut pas trompée, le *Discours véritable* n'exerça aucune influence sur les chrétiens auxquels il s'adressait.

Hâtons-nous toutefois de l'avouer, Celse, à défaut de ce genre de succès, en obtint un autre qui, s'il l'eût prévu,

[1] *Rom.* VIII. 35. seqq.

[2] Origène, *contr. Cels. Proœm.* n. 3, p. 316. — Sous la forme hardie et quelque peu paradoxale de cette affirmation, se cache une incontestable vérité. Oui, le chrétien dont le cœur est soumis et la foi éclairée n'a rien à craindre des séductions de la parole humaine. Supposons-le au contraire plongé dans l'ignorance de sa religion, dominé par les passions du cœur, ou rendu indocile par l'orgueil de l'esprit, et nous le verrons s'abandonner presque sans défense à tout souffle d'erreur.

l'aurait en partie consolé de son premier échec : d'autres après lui parcoururent la voie qu'il avait ouverte, et son livre devint une espèce de fonds commun, où vinrent puiser sans respect humain tous les beaux esprits jaloux d'imiter son exemple.

Le premier en date est le philosophe Porphyre. Il était né à Tyr, et avait, dans sa jeunesse, assidûment fréquenté le célèbre Origène [1]. Devenu plus tard disciple de Longin,

[1] C'est ce que Porphyre lui-même, cité par Eusèbe, *Hist. Eccles.*, l. VI, c. XIX, déclare positivement. Mais de quel Origène veut-il parler ici? Est-ce du grand écrivain, éternel honneur de l'Église d'Alexandrie? Oui, répond Eusèbe (*ubi supra*), et après lui Brucker, dans son *Histoire critique de la Philosophie* (t. II, p. 212, et t. III, p. 436) : non, réplique le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (art. *Origène*), « ce n'est pas lui, mais un autre Origène, Origène le païen, qui assista avec Plotin, Longin et Herennius aux leçons d'Ammonius Saccas. » Il est vrai que peu après (art. *Porphyre*) la certitude que suppose cette négation si résolue se transforme en simple probabilité : « Adolescent, il (*Porphyre*) entendit Origène (probablement disciple d'Ammonius Saccas). » Dans ce conflit d'opinions, interrogeons Porphyre lui-même : mieux que tout autre il savait à quoi s'en tenir. Or, dans le passage conservé par Eusèbe, voici ce qu'il nous répond : 1° Origène, dans la familiarité duquel il avait vécu, était disciple d'Ammonius, et avait fait, sous la direction de cet habile maître, de rapides progrès dans l'étude de la philosophie. 2° Ce même Origène avait appliqué à l'Ancien Testament l'interprétation figurée, dont avant lui certains philosophes avaient fait usage dans l'exposition des mystères du paganisme. 3° Ses écrits l'avaient rendu célèbre, surtout auprès des commentateurs qui suivaient la même méthode; c'est-à-dire de tous ceux qui, voulant justifier les *scéleratesses* et les *impiétés* consignées dans les livres sacrés des Hébreux, appelaient à leur aide des explications incohérentes, forcées et allégoriques, alors même que Moïse s'exprime le plus clairement. De ces trois affirmations de Porphyre, les deux dernières ne sont vraies que par rapport à notre Origène, aussi connu par ses prodigieux travaux herméneutiques, que par son goût exagéré pour un symbolisme parfois subtil et recherché. Son homonyme, l'Origène païen, au contraire, n'a jamais composé d'ouvrages de ce genre, et ne s'est acquis aucun renom parmi les chrétiens; si bien que son existence paraît avoir été complétement ignorée des auteurs ecclésiastiques. Porphyre, il est vrai, prétend que l'Origène dont il parle était né de parents idolâtres, tandis que le nôtre eut pour père un martyr et un saint; mais il ne faut voir là, ainsi que l'ont remarqué Eusèbe et saint Jérôme, qu'une calomnie dictée par le désir de rattacher au polythéisme un de nos plus grands docteurs. Au reste cette erreur, volontaire ou involontaire, peu importe, ne donne le droit à personne de transformer un commentateur de l'Écriture sainte en philosophe païen, contre le témoignage si clair et si précis de Porphyre lui-même.

il le quitta bientôt pour aller jusqu'à Rome demander aux leçons de Plotin la science de la vérité. Mais après quelque temps sa santé épuisée le contraignit encore de quitter ce nouveau maître. Il se retira en Sicile, espérant retrouver, sous un ciel plus doux, la force et le repos que lui avaient enlevés de cruelles souffrances physiques et morales. Ce fut là qu'il écrivit contre les chrétiens son ouvrage aujourd'hui perdu[1]. Des quinze livres dont il se composait, il n'est parvenu jusqu'à nous que des fragments peu nombreux, disséminés dans les écrits des Pères[2]; mais, autant qu'on peut en juger d'après ces passages si clair-semés, Porphyre marcha fidèlement sur les traces de Celse. Il employa, lui aussi, contre nos Écritures l'arme du mensonge et de la calomnie, et, à défaut de raisons, il combattit par l'injure les vérités qu'elles proclament[3]. Dans les sublimes abaissements d'un Dieu fait homme il ne voit qu'un sujet de mépris et de risée[4]; à Jésus-Christ il reproche de s'être mis en contradiction avec lui-même[5]; aux apôtres et aux historiens du Sauveur, leur sottise et leurs impostures[6]; parfois il leur suppose des

[1] Voir Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XIX; et saint Jérôme, *de Script. ecclesiast.* (*Operum*, t. IV, part. II, p. 122, edit. Martianay.)

[2] Nous avons aussi à regretter la perte des réponses de S. Méthode, d'Apollinaire et d'Eusèbe aux attaques de Porphyre.

[3] Euseb., l. VI, c. XIX.

[4] « Hunc Christum esse non credis : contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium ; excelsam videlicet sapientiam, spretis atque abjectis infimis, idoneus de superioribus carpere. » S. August., *de Civit. Dei*, l. X, c. XXVIII.

[5] « Negat (Christus) fratribus et propinquis ire se ad scenopegiam. Et postea scriptum est : *Ut autem ascenderunt fratres ejus, tunc et ipse ascendit ad solemnitatem, non manifeste, sed quasi in abscondito.* Latrat Porphyrius : inconstantiæ ac mutationis accusat. » S. Hieronym., *Dialog., adv. Pelag.*, l. II. (Opp. t. IV, part. II, p. 521.)

[6] « Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus vel imperitiam historici mentientis, vel stultitiam eorum qui statim secuti sunt Salvatorem, quasi

arrière-pensées indignes d'eux, ou exagère à plaisir leurs dissentiments personnels, d'ailleurs si rares et si légers[1]. Qui ne reconnaîtrait ici la méthode de Celse, et l'inspiration du maître dans l'œuvre de son imitateur?

Ce dernier vivait encore, lorsque, dans les premières années du IVe siècle, au moment où la persécution de Dioclétien sévissait dans toute sa fureur, la ville de Nicomédie vit se produire deux nouveaux adversaires du christianisme. Le premier ne nous est connu que par quelques mots de Lactance, qui, l'ayant vu à l'œuvre, s'en occupe en passant, sans toutefois daigner le nommer[2]. Il nous le dépeint comme un de ces philosophes, alors assez communs, dont la conduite privée était en contradiction flagrante avec la doctrine qu'ils enseignaient. Intéressé, impudique, gourmand, solliciteur infatigable, voleur et plat courtisan, celui-ci abritait sous un extérieur sévère, chevelure inculte

irrationabiliter quamlibet vocantem hominem sint secuti. » *Id.*, *Comment. in Matth.*, c. IX. (Opp. t. IV, part. I, p. 30.) — « Hæc replico, non ut evangelistas arguam falsitatis (hoc quippe impiorum est Celsi, Porphyrii, Juliani). » *Id.*, *de optimo genere interpret. ad Pammachium* (t. IV, part. II, p. 253). Voir aussi S. Epiphane, *Hæres.* LI, n. 8.

[1] « Didicimus, quod propter metum Judæorum et Petrus et Paulus æqualiter finxerint, se legis præcepta servare. Qua igitur fronte, qua audacia Paulus in altero reprehendit, quod ipse commisit? Ego, imo alii ante me exposuerunt causam quam putaverant, non officiosum mendacium defendentes, sicut tu scribis, sed ostendentes honestam dispensationem, ut et apostolorum prudentiam demonstrarent, et blasphemantis Porphyrii impudentiam coercerent, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine, imo exarsisse Paulum in invidiam virtutum Petri, et ea scripsisse jactanter, quæ vel non fecerit, vel, si fecerit, procaciter fecerit : id in alio reprehendens, quod ipse commiserit. » Hieronym., *Epist. ad S. Augustinum.* (Opp. t. IV, part. II, p. 622.) Voir aussi la préface de ses *Commentaires sur l'Epître de S. Paul aux Galates.*

[2] « Ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem, contigissetque ut eodem tempore Dei templum everteretur, duo extiterunt ibidem, qui jacenti atque abjectæ veritati, nescio utrum superbius, an importunius insultarent. » Lactance, *Divin. institut.*, l. V, c. II. (Opp, t. I, p. 363, edit. Lebrun; Paris, 1748.)

et ample manteau, tous les vices qui déshonorent l'espèce humaine, et pas une des vertus dont il tenait école ouverte[1]. Cet étrange personnage n'eut pas de peine à s'élever à la hauteur de son nouveau rôle. Malheureusement le succès ne répondit pas aux efforts de son zèle : en retour des exhortations hypocrites dont il se montrait prodigue[2], il ne recueillit que la risée et le mépris. Les chrétiens se moquèrent en secret de ce professeur de sagesse, surpris en flagrant délit d'ignorance, qui, trébuchant à chaque pas dans son argumentation, ne savait ni ce qu'il attaquait ni ce qu'il disait[3]. Quant au mépris, il en fut gratifié par tous les partis sans distinction. On ne se lassait pas de flétrir ce sophiste souple et rampant, assez lâche pour aller chercher des adversaires dans les victimes de la plus odieuse tyrannie[4];

1 « Alter antistitem se philosophiæ profitebatur : verum ita vitiosus, ut continentiæ magister, non minus avaritia, quam libidinibus arderet, in victu tam sumptuosus, ut in schola virtutis assertor... in palatio pejus cœnaret, quam domi. Tamen vitia sua capillis et pallio... prætegebat... ad amicitias judicum miro ambitu penetrabat, eosque sibi repente auctoritate falsi nominis obligabat; non modo ut eorum sententias venderet, verum etiam ut confines suos, quos sedibus agrisque pellebat, a suo repetendo hac potentia retardaret... suas disputationes moribus destruebat, vel mores suos disputationibus arguebat. » Lactance, *Divin. Institut.*, l. V, c. II.

2 « Itaque se suscepisse hoc munus philosophia dignum, ut præferret non videntibus lumen sapientiæ, non modo ut susceptis deorum cultibus, resanescant, sed etiam ut, pertinaci obstinatione deposita, corporis cruciamenta devitent, neu sævas membrorum lacerationes frustra perpeti velint. » (*Ibid.*, p. 364.)

3 « Ubi autem religionis ejus, contra quam perorabat, infirmare voluit rationem, ineptus, vanus, ridiculus apparuit; quia gravis ille consultor utilitatis alienæ, non modo quid oppugnaret, sed etiam quid loqueretur nesciebat. Nam si qui nostrorum affuerunt, quamvis temporis gratia conticerent, animo tamen derisere, utpote cum viderent hominem profitentem se illuminaturum alios cum ipse cæcus esset; reducturum alios ab errore, cum ipse ignoraret, ubi pedes suos poneret, etc., etc. » (*Ibid.*)

4 « Omnes tamen id arguebant quod illo potissimum tempore id operis esset aggressus, quo furebat odiosa crudelitas. O philosophum adulatorem, ac tempori servientem! » (*Ibid.*)

assez vil pour exalter, en ce triste moment, la prudence et la mansuétude de leurs bourreaux[1].

Grâce à Lactance et à Eusèbe, nous connaissons et le nom du second de ces athlètes du paganisme, et la marche qu'il avait adoptée dans son ouvrage. Gouverneur de la Bithynie, Hiéroclès fut un des plus perfides et des plus acharnés ennemis de l'Église. Après avoir, par ses conseils et ses sollicitations, entraîné le faible Dioclétien aux violences et aux cruautés qui ont à jamais déshonoré son règne, commencé sous de plus heureux auspices, il s'empressa de mettre à exécution dans la province confiée à ses soins l'édit de persécution dont il avait été un des instigateurs. Magistrat, il condamnait les chrétiens amenés à son tribunal; sophiste, il les combattit dans deux livres qu'il publia sous le pseudonyme de *Philalèthe*. Dans cet écrit, et à l'exemple de Celse, il s'attachait surtout à démontrer la fausseté de l'histoire évangélique. Pour y parvenir, il relevait avec un soin minutieux les nombreuses contradictions dont, à l'en croire, fourmillaient nos saintes Écritures. On sera peut-être tenté de se demander comment, au milieu des soucis et des embarras de son gouvernement, il put se ménager les loisirs nécessaires à la composition d'une œuvre de longue haleine, qui, à la manière dont en parle Lactance, avait dû exiger de

1 « Ut autem appareret, cujus rei gratia opus illud elaborasset, effusus est in principum laudes; quorum pietas et providentia (ut quidem ipse dicebat) cum in cæteris rebus, tum præcipue in defendendis deorum religionibus claruisset.» Lactance, *Divin. Institut.*, l. V, c. II.

2 « Alius eamdem materiam mordacius scripsit, qui erat tum e numero judicum, et qui autor in primis faciendæ persecutionis fuit : quo scelere non contentus, etiam scriptis eos, quos afflixerat, insecutus est.» *Id. ibid.*, l. V, c. II, p. 365 — « Cum incidisses in Flaccinum præfectum, non pusillum homicidam, deinde in Hieroclem ex vicario præsidem, qui autor et consiliarius ad faciendum persecutionem fuit.» *Id.*, *de Mortibus persecut.*, c. XVI. (Opp., t. II, p. 203.)

longues et sérieuses recherches [1]. Eusèbe, dans la réfutation qu'il nous en a laissée, explique très-clairement ce mystère : Hiéroclès n'avait qu'une érudition de seconde main. Persuadé qu'un écrivain grand seigneur n'est pas tenu de respecter les petites délicatesses de la probité littéraire, il agit vis-à-vis de Celse en vrai proconsul, et le pilla impitoyablement. Aussi l'évêque de Césarée prend-il soin de nous avertir que, laissant de côté tout ce qui, dans l'ouvrage d'Hiéroclès, n'est que la reproduction du *Discours véritable*, déjà victorieusement réfuté par Origène, il s'attachera uniquement à combattre la seule partie vraiment originale du *Philalèthe*, c'est-à-dire l'injurieux parallèle établi entre Apollonius de Thyane et Jésus-Christ [2]. Nous ne suivrons pas Eusèbe dans cet examen, qui ne se rapporte en rien à notre sujet. Il nous suffira de remarquer qu'ici

[1] « Composuit libellos duos, non *contra christianos*, ne inimice insectari videretur, sed *ad christianos*, ut humane ac benigne consulere putaretur : in quibus ita falsitatem Scripturæ sacræ arguere conatus est, tanquam sibi esset tota contraria ; nam quædam capita, quæ repugnare sibi videbantur, exposuit, adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur. Quod si fuit, quis eum Demosthenes poterit ab impietate defendere, qui religionis, cui fuerat assensus, et fidei, cujus nomen induerat, et sacramenti, quod acceperat, proditor factus est? Nisi forte casu in manus ejus divinæ litteræ inciderunt. » (*Divin. institut.*, l. V, c. II.)

[2] V. Eusèbe contre Hiéroclès, l. I, p. 511, 512. Je lis dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (art. *Porphyre*, t. V, p. 170) que l'écrit de Philalèthe était l'abrégé du grand ouvrage de Porphyre. Il n'eût pas été inutile d'indiquer la source où l'on a puisé ce renseignement; surtout alors qu'Eusèbe insinue précisément le contraire. Suivant lui, Hiéroclès a *très-impudemment* (σφόδρα ἀναιδῶς) dérobé aux autres *non-seulement les idées* qu'il développe dans son livre, *mais les mots et les syllabes* qui en sont l'expression (τὰ λοιπὰ ἐν τῷ Φιλαλήθει.... ἐξ ἑτέρων οὐχ αὐτοῖς μονονουχὶ νοήμασιν, ἀλλὰ καὶ ῥήμασι, καὶ συλλαβαῖς ἀποσεσυλημένα) ; il ne s'agit donc pas ici *d'abrégé*, mais d'un véritable *plagiat*. Eusèbe ajoute ensuite que, pour ce qui regarde les objections développées dans cette partie du livre d'Hiéroclès dont il ne veut pas s'occuper, on les trouvera très-clairement résolues dans l'ouvrage d'Origène contre Celse. Si Hiéroclès est l'abréviateur de Porphyre, Origène n'a

encore le paganisme, représenté par la philosophie, ne sut employer pour sa défense que l'outrage et la calomnie : c'était évidemment une cause perdue.

Julien l'apostat ne put ou ne voulut pas comprendre cette vérité. Il engagea une dernière lutte avec le christianisme triomphant ; mais ce suprême effort ne servit qu'à rendre plus éclatante la défaite du polythéisme. Il faut toutefois rendre justice à qui de droit : le neveu de Constantin avait combiné son plan et pris ses mesures avec une habileté que la haine seule pouvait inspirer. Avilir les chrétiens par l'ignorance, et les dépouiller par contrecoup de toute influence dans la société civile et politique, en les privant de l'éducation littéraire, sans laquelle il était impossible de s'ouvrir un accès aux honneurs et aux dignités de l'empire [1] ; puis les pousser à l'apostasie en désolant leur patience par la spoliation, la prison et l'exil, trop souvent

rien à voir ici : c'est aux écrits publiés par saint Méthode, Apollinaire et Eusèbe lui-même, en réponse au philosophe de Tyr, qu'il eût été opportun de renvoyer le lecteur. L'auteur de l'article déjà cité s'est-il exprimé ainsi parce qu'il supposait que Porphyre, plagiaire de Celse, avait été à son tour volé par Hiéroclès? à la bonne heure! mais encore eût-il fallu le dire, et surtout le prouver.

[1] On connaît l'édit de Julien qui interdisait aux chrétiens l'enseignement des auteurs profanes (voir les *Lettres de Julien*, édit. Heyler, p. 78 et suiv.), pour l'attribuer exclusivement aux païens : loi perfide qui plaçait les premiers dans l'alternative de renoncer à toute carrière libérale, ou de subir, dans les études préparatoires, la direction imposée de maîtres hostiles à la foi chrétienne, et décidés à ne rien épargner pour l'étouffer dans le cœur de leurs nouveaux disciples. Aussi, de toutes les vexations de Julien, celle-ci fut aux yeux des fidèles la plus odieuse et la plus tyrannique. S. Grégoire de Nazianze la cite comme la preuve la plus convaincante de l'injustice de ce prince, et flétrit avec une énergique indignation cette persécution d'un nouveau genre (Orat. IV, c. C, p. 131, edit. Benedict.). Ammien Marcellin lui-même, quoique païen, ne peut s'empêcher de rougir de honte au seul souvenir de cette iniquité : « Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos, ritus christiani cultores. » (L. XXII, c. x, p. 311, t. I, edit. Bipontinæ).

même par les supplices et par la mort : tel fut le double but que Julien ne cessa de poursuivre pendant les deux années de son règne[1]. S'il ne l'atteignit point, ce ne fut certes pas faute de bonne volonté. Souverain absolu et incontesté d'un vaste empire, non-seulement il usa contre ses adversaires du pouvoir illimité dont il était armé, mais, afin de ne négliger aucun de ses avantages, il voulut concourir encore par ses écrits au succès de l'entreprise dont il rêvait l'accomplissement. La polémique aux vives allures allait bien à son humeur batailleuse ; il s'y livra donc avec d'autant plus d'entraînement, que, dans cette circonstance, elle lui offrait l'occasion vivement désirée de satisfaire ses inimitiés, et de prodiguer encore une fois à ses contemporains et à la postérité les trésors de cette éloquence d'apparat dont il était si fier. Tourmenté du désir d'ajouter au renom d'habile capitaine celui de grand écrivain, ce n'était pas sans le secret espoir de donner à tous une preuve éclatante de ses droits à ce dernier titre, qu'il publia ses trois livres contre les chrétiens, au milieu des immenses préparatifs de sa guerre contre les Perses.

[1] Parmi les écrivains anciens et modernes, il s'en est rencontré un certain nombre qui ont exalté la modération et la douceur de ce prince ; d'autres lui ont décerné le glorieux titre de philosophe. Je le veux bien ; mais avant tout il faut s'entendre. La philosophie n'est-elle que la curiosité fiévreuse et déréglée de tout savoir, au risque d'aller se perdre dans les abominables folies de la théurgie? Julien a été un grand philosophe, et le plus grand de tous ; car, au témoignage de Libanius, son panégyriste, nul ne s'est enfoncé plus avant dans ces honteuses superstitions (*a*). Il a un droit égal aux honneurs de la mansuétude et de la modération, si ces mots, détournés de leur sens primitif, ne signifient plus que l'hypocrisie dans la cruauté. Ce prince, en effet, sauf les moments d'oubli et d'emportement, évita avec soin de verser juridiquement et par lui-même le sang des chrétiens : en multipliant les martyrs, il eût craint de glorifier l'Église. Mais il se dédommageait de cette contrainte, imposée par la politique, grâce aux avanies de tout genre dont il accablait les fidèles avec une inépuisable prodigalité. Il permettait d'ailleurs à ses lieutenants ce qu'il se refusait ordinairement à lui-même, et sa tolérance était sans bornes pour les

a Brucker, *Hist. critic. philosoph.*, t. II, p. 301 ; Lipsiæ, 1766.

Cet ouvrage de Julien n'est pas arrivé jusqu'à nous dans son entier : toutefois, en lisant ce que saint Cyrille d'Alexandrie nous en a conservé, on voit que ce prince a fidèlement suivi la tactique de ses prédécesseurs. Il affirme que les évangélistes ne s'entendent pas entre eux ou ne s'accordent que pour mentir effrontément ; il s'efforce, par tous les moyens en son pouvoir, de rabaisser la religion chrétienne au-dessous du paganisme, dont il s'est constitué l'avocat ; il assaisonne le tout d'injures contre Jésus-Christ et de fades plaisanteries sur l'ignorance et la rusticité de ses sectateurs. Vraiment il n'y avait là rien de bien neuf, même au IVe siècle. Pour rajeunir un peu ce thème usé, il eût fallu à Julien l'apostat infiniment plus de verve et d'esprit qu'il n'en avait ; il échoua donc complétement. Vaincu dans l'ordre des idées, il le fut encore bientôt après sur le champ de bataille ; et sa double défaite, suivie d'une mort misérable, vengea la gloire de ce *Galiléen* qu'il avait bafoué dans sa personne, et persécuté dans ses disciples.

II

VOILA contre quels ennemis le christianisme naissant dut essayer ses forces. Nous connaissons maintenant, par leur histoire, la haine, tantôt franchement avouée et tantôt hypocrite, mais toujours implacable, dont ils poursuivaient le nouveau culte. Il nous est dès lors facile d'apprécier la nature

meurtres extralégaux de la populace ameutée, dont la fureur était d'autant plus redoutable, qu'elle se savait d'avance assurée de l'impunité. Il est facile de s'édifier sur ce point en parcourant les *Acta sincera martyrum* publiés par Ruinart, et la correspondance de Julien lui-même.

de leur polémique. Ce n'était pas une discussion pacifique et courtoise, exclusivement dirigée vers la recherche de la vérité : c'était un combat à outrance, qui, dans la pensée de ceux qui l'avaient engagé, ne devait se terminer que par la destruction de la religion de Jésus-Christ. Sachant désormais à quoi nous en tenir sur l'esprit dont ces écrivains étaient animés et sur le but où ils tendaient, il nous reste à les interroger sur la question présente. Leur réponse, si elle nous est favorable, ne pourra du moins être suspecte à nos adversaires ; car il est évident que ces philosophes, s'ils ont touché à ce point de controverse, ont dû, autant que possible, chercher à le résoudre dans le sens le plus opposé à notre foi et le plus conforme à leurs préjugés.

Quelle a donc été l'opinion de Celse (et par conséquent de son copiste Hiéroclès), de Porphyre et de Julien sur l'authenticité des livres historiques du Nouveau Testament ? Si, comme on le soutient aujourd'hui, Dieu sait à l'aide de quels arguments cette authenticité, incertaine et douteuse à l'origine, n'avait été généralement admise qu'à la fin du second siècle de l'ère chrétienne, une telle fluctuation d'opinions sur un sujet de cette importance aurait dû laisser quelques traces dans les écrits de nos plus anciens antagonistes ; et cependant il n'en est rien : pas un mot ne s'y rencontre, qui, de près ou de loin, laisse pressentir qu'il se soit jamais élevé un doute sérieux sur les véritables auteurs de nos Évangiles.

Ce silence obstiné est d'autant plus inexplicable, que parfois les arguments dont ces philosophes se servent semblent devoir les amener nécessairement à le rompre. Je n'en citerai qu'un exemple : Julien [1] reproche, entre autres choses, aux

[1] Cité par S. Cyrille d'Alexandr. (Opp., t. VI, p. 327.)

chrétiens de n'avoir pas même su conserver dans leur intégrité les enseignements apostoliques. Si nos Évangiles étaient apocryphes, quoi de plus facile que d'établir la vérité de cette assertion ? Il suffisait à Julien de signaler l'introduction dans l'Église et par l'Église de ces faux évangiles comme règle de foi, leur adoption sous un nom qui ne leur appartenait pas, enfin la vénération et le respect immérités qu'on leur prodiguait : évidemment il y avait là une déviation formelle des traditions primitives. D'où vient donc que ce prince, au lieu de recourir à cet argument sans réplique, aime mieux se borner à une affirmation gratuite, qui, fût-elle vraie, ne prouverait rien, ou même prouverait le contraire de ce qu'il avance ? A l'appui de son dire, il lance, en effet, contre saint Jean l'accusation d'avoir le premier proclamé dans ses écrits la divinité de Jésus-Christ ; divinité, ajoute-t-il, ignorée de saint Paul et des autres évangélistes. Si bien que cette corruption de la doctrine apostolique, imputée aux chrétiens dans les prémisses, se trouve dans la conclusion avoir pour auteur l'apôtre bien-aimé et le confident intime du divin Maître.

Comprenne qui pourra une aussi lourde bévue dans un écrivain qui n'en était pas à ses premières armes en dialectique. Pour moi, plus j'y réfléchis, et plus je me sens convaincu que la résignation de Julien à s'enfermer dans un cercle aussi vicieux, a pour unique raison d'être la persuasion où était ce prince de l'incontestable authenticité des Évangiles. Cette même authenticité, parfaitement connue, est aussi sans aucun doute le motif qui a déterminé les autres défenseurs du polythéisme à garder sur cette question le silence le plus absolu. Or, chez de pareils adversaires,

toujours en quête d'objections contre le christianisme, ce silence prudent équivaut à l'affirmation positive de la légitimité de nos livres saints.

La preuve sur laquelle repose cette démonstration est, je ne l'ignore pas, purement négative; elle n'en est pas moins péremptoire contre les exégètes rationalistes. N'est-ce pas en s'appuyant exclusivement sur des preuves de ce genre qu'ils prétendent établir l'insuffisance de tous les témoignages historiques que nous produisons en faveur de l'authenticité des Évangiles? Ils ne sauraient donc, sans se contredire ouvertement, en nier l'efficacité. D'ailleurs, et parlant en général, il est faux qu'un tel argument soit toujours sans valeur et sans autorité : tout dépend des conditions dans lesquelles il se présente. Vouloir le rejeter sans examen, serait le fait d'une critique méticuleuse et ridicule. Mais en quelles circonstances peut-il devenir la base d'une conviction raisonnable? Laissons le docteur Strauss résoudre lui-même la question. « En soi, dit-il, et sans autres explications, la preuve tirée du silence n'a aucune valeur; mais elle en a beaucoup quand on peut prouver que... le narrateur aurait parlé de la chose s'il l'avait sue, et l'aurait sue, si elle était arrivée[1]. » A merveille! voyons donc si, dans l'hypothèse de l'origine apocryphe des Évangiles, les philosophes antichrétiens des premiers siècles ont dû la connaître; et si, l'ayant connue, ils ont dû nécessairement en parler.

Et d'abord que Celse et ses imitateurs, sachant à quoi s'en tenir sur l'illégitimité des écrits historiques du Nouveau

[1] *Vie de Jésus*, Intr. § XIII, p. 69.

Testament, aient dû chercher à tirer tout le parti possible de la connaissance qu'ils en avaient; c'est une vérité évidente à mon avis, et dont la négation répugne au plus simple bon sens. Le renversement de notre religion n'était-il pas l'unique but de leur controverse? Or, pour l'atteindre sûrement et sans grande difficulté, il n'était besoin que de communiquer à tous cette précieuse découverte. Voulons-nous nous en convaincre? Examinons rapidement quelles auraient été les conséquences immédiates d'une telle révélation. Les Évangiles n'appartenant plus aux apôtres ou aux disciples dont ils portent le nom, n'auraient pu être considérés que comme l'œuvre suspecte d'un auteur inconnu, ou même comme le résultat d'une sorte de crystallisation légendaire, se formant et se développant sous l'action des préjugés populaires et religieux : déchus de leur rang, ils se seraient aussitôt confondus avec les fabuleux récits dont s'amuse l'enfance des sociétés humaines. Grâce à leurs beautés poétiques et à la sublimité de leur morale, ils auraient pu charmer encore l'intelligence et émouvoir le cœur; mais, privés de valeur historique, dépouillés de leur autorité divine, ils n'auraient jamais obtenu l'immobile assentiment qui constitue la foi du chrétien. Quant à l'Église qui les a reconnus comme écrits par les apôtres inspirés de Dieu, et qui à ce titre en a fait la règle de sa croyance, elle eût été convaincue d'avoir propagé dans le monde l'erreur ou le mensonge, au lieu de la vérité dont elle se vante d'être l'unique et infaillible interprète. Dès lors la religion de Jésus-Christ, privée de sa double base, s'écroulait et s'évanouissait dans le vide.

Je le demande maintenant, Celse, et après lui Porphyre

et Julien, dont personne n'a, que je sache, révoqué en doute et la science et la perspicacité, ont-ils pu ignorer ces conséquences, qui découlent spontanément d'un fait dont pour le moment nous leur supposons la pleine et parfaite connaissance? Ne serait-il pas étrange que, renonçant volontairement à l'emploi du seul moyen qui assurât le succès de leur œuvre, ils se fussent niaisement imposé la tâche ingrate et impossible de ridiculiser la plus sublime doctrine qui ait jamais été annoncée aux hommes, ou de convaincre d'imposture des historiens qui, une fois acceptés par eux comme témoins oculaires, les réduisaient à ne combattre leur véracité que par de simples allégations absolument dénuées de preuves.

Non, il n'est ni vraisemblable ni possible qu'ils se soient laissé entraîner à une pareille méprise : si donc ces écrivains ont connu la supposition des Évangiles, ils ont dû nécessairement s'en prévaloir dans leur polémique.

Mais ont-ils pu, ont-ils dû la connaître? oui, dès lors que, à la suite de la critique rationaliste, on regarde cette introduction d'évangiles apocryphes dans l'Église comme historiquement démontrée. De quel droit, en effet, nos adversaires d'aujourd'hui refuseraient-ils à ceux d'autrefois la connaissance d'une vérité dont ils proclament l'évidence? Est-ce que par hasard cette vérité serait de création récente? qu'on nous montre alors la source subitement ouverte d'où elle a jailli. Aurait-elle au contraire existé dès le principe à *l'état latent*, et n'y aurait-il de nouveau que sa découverte par la science moderne? On l'affirme : et les airs de supériorité aussi bien que les incroyables prétentions si naïvement affichés par la critique de nos jours, à l'encontre de la critique

des siècles passés, nous sont trop connus pour que nous ayons à nous étonner de cette affirmation. Mais si grands qu'on veuille bien supposer les progrès accomplis à notre époque dans cet art si difficile, toujours est-il que ses adeptes n'en sont pas arrivés à se faire croire sur parole; cela viendra plus tard sans aucun doute : en attendant, ils doivent se résigner à nous voir ne tenir compte de leurs arrêts, et n'admettre leurs prétentions, qu'après vérification sérieuse de la valeur réelle des raisons ou des documents qui leur servent de base. Or, dans le débat soulevé sur l'authenticité des livres historiques du Nouveau Testament, quelle pièce a-t-on produite, quel argument a-t-on développé, en deçà comme au delà du Rhin, dont on puisse avec vraisemblance refuser à Celse, à Porphyre et à Julien une connaissance au moins égale, sinon plus complète, et qui, par conséquent, n'ait dû mettre de leur temps en pleine évidence cette non-authenticité des Évangiles dont on voudrait vainement nous convaincre aujourd'hui? Multipliez vos affirmations, alléguez sans cesse les contradictions dont, à vous entendre, nos livres canoniques sont remplis, l'acceptation tardive de leur origine apostolique, les négations des hérétiques, les incertitudes des Pères, la multiplicité des récits apocryphes du même genre aux premiers siècles de l'Église; notre réponse est prête : ces faits, s'ils sont véritables, ainsi que les conclusions qu'on peut en tirer contre nos Écritures, ne sauraient avoir échappé à l'attention des anciens calomniateurs du christianisme. Les contradictions des Évangiles? mais les relever et s'en faire une arme contre notre religion a été le principal et presque l'unique objet de leur polémique. L'attribution tardive de ces mêmes Évangiles aux apôtres

ou aux disciples de Jésus; attribution si tardive qu'elle serait postérieure à Celse, et de quelques années à peine antérieure à Porphyre? à la bonne heure; mais il vous reste à nous expliquer comment Celse, qui se vante en maint endroit de posséder dans sa plénitude la connaissance du christianisme, et de tout ce qui le concerne[1], a pu ne pas découvrir le peu de valeur historique de cette religion qu'il combattait; et cela dans un temps où, à vous en croire, l'Église elle-même était dans l'ignorance ou le doute sur l'origine apostolique du Nouveau Testament. Il faudrait expliquer comment Porphyre, admis dans l'intimité du grand Origène, ne soupçonna jamais la transformation si récente en écrits authentiques, de légendes auparavant sans autorité; transformation accomplie peu d'années avant lui, et dont, tant à cause de son importance qu'à cause de son universalité, il eût été impossible de dérober le secret à qui que ce soit, et à cet écrivain moins qu'à tout autre.

Ce changement, en effet, aurait dû s'opérer dans le court intervalle des cinquante dernières années du IIe siècle, et s'étendre, non à telle ou telle église particulière, mais à l'Église catholique tout entière, qui, dès cette époque, dépassait de beaucoup les limites de l'empire romain. Et l'on voudrait nous persuader que, ni dans les rangs du clergé, ni parmi les simples fidèles, pas une voix ne s'est élevée pour dévoiler cette œuvre de l'ignorance ou de la fraude, pour protester contre elle au nom de la tradition antique, si impudemment méconnue? Voilà certes un miracle

1 Celse, cité par Origène, l. I, n. 12, 40 et 54, p. 330, 357 B, 369; et l. II, n. 32, p. 413.

qui en vaut bien un autre, et dont les penseurs modernes auront grand'peine à démontrer la possibilité.

S'agît-il de l'opposition des hérétiques, et de l'incertitude des Pères, la difficulté s'accroît encore et devient insoluble. Au IIe et au IIIe siècle de notre ère, les hérésies étaient encore pleines de force et de vie ; elles attaquaient l'Église et propageaient leurs doctrines par la prédication orale ou écrite, et opposaient à nos Évangiles des évangiles apocryphes ou mutilés : ces prédications, ces livres dogmatiques et apocryphes durent nécessairement fixer l'attention de Celse, de Porphyre et de Julien. Quant au premier, le fait est certain : il connaissait si bien les erreurs des sectaires et leurs opinions, que, dans son *Discours véritable*, tantôt il se fait un malin plaisir de les attribuer à l'Église catholique[1], tantôt il puise dans leurs ouvrages des arguments contre elle[2]. Son érudition en ce genre était même assez étendue pour lui permettre de faire allusion à des hérésies et à des rites superstitieux, dont Origène avoue n'avoir eu jusqu'alors aucune connaissance[3]. En ce qui regarde Porphyre et Julien, le doute ne serait pas mieux fondé. A moins d'être à la fois sourds et aveugles, il est évident qu'ils ont dû entendre ce qu'on proclamait autour d'eux, et lire, dans les innombrables productions des hérésiarques, ce que nos critiques contemporains voient si clairement exprimé dans les rares fragments de ces mêmes écrits parvenus jusqu'à nous.

Ce qui précède s'applique dans une égale mesure aux

[1] Celse, cité par Origène, l. I, n. 69, p. 383 ; l. V, n. 52, 54, 61, 62, p. 617, 618, 624 et seqq.; l. VIII, n. 15, 37, p 752, 769.
[2] *Id. ibid.*, l. VII, n. 25, 27, p. 712, 713.
[3] *Id. ibid.*, l. V, n. 62, p. 626; l. VI, n. 24 et seqq., p. 648...

Pères et aux docteurs orthodoxes de cette époque reculée. Si, comme on l'affirme, leurs incertitudes ressortent pour nous de la lecture de ce qui nous reste de leurs œuvres, combien plus vivement devait-elle frapper les regards des philosophes leurs contemporains. Alors en effet les trésors littéraires et théologiques de l'Église n'avaient pas encore été en grande partie dispersés et perdus sans retour. Les esprits curieux d'approfondir les origines chrétiennes n'en étaient pas réduits, comme nous, à de tristes épaves, échappées à grand'peine au naufrage, et dont la possession augmente nos regrets en nous révélant l'immense étendue de nos pertes. Les écrits des Quadrat, des Aristide, des Athénagore, des Papias, des Justin, des Irénée, des Méliton, des Pantène, des Clément de Rome et d'Alexandrie, conservés dans leur intégrité première, ouvraient un vaste champ aux investigations de la science, qui y retrouvait intact le dépôt des vieilles traditions. Voudrait-on soutenir que l'accès de ce précieux dépôt était nécessairement interdit aux ennemis de l'Église? mais s'ils ont pu, n'importe par quels moyens, mettre la main sur nos saintes Écritures, gardées avec tant de soin et de vigilance, est-on bien fondé à prétendre que les livres publiés par les Pères ont échappé aux recherches de leur industrieuse curiosité? Au reste, ici encore nous ne sommes pas réduits à de simples conjectures: le fragment de Porphyre cité plus haut, et qu'Eusèbe nous a conservé, ne permet pas de douter que ce philosophe n'ait lu les commentaires d'Origène sur les Écritures, tant l'idée qu'il en donne est exacte et conforme à ce que nous possédons de l'original.

Les connaissances de Julien en cette matière ne le cédaient

ni en étendue ni en sûreté à celles de ses prédécesseurs. Dans sa jeunesse, ce prince ne ressentait pas pour la science ecclésiastique le dédain qu'il afficha plus tard, lorsqu'il eut renié la foi. Tout en s'appliquant avec une ardeur infatigable à étendre le cercle de ses connaissances profanes, il faisait, ainsi que Gallus son frère, de nos dogmes sacrés sa principale étude[1]. Devenu dans la suite suspect à l'empereur Constance et relégué loin de la cour, Julien put encore se perfectionner dans cette étude, et se distraire des ennuis de son exil, grâce à la magnifique bibliothèque mise à sa disposition par Georges de Cappadoce, le même qui peu après usurpa la chaire patriarcale d'Alexandrie, dont saint Athanase venait d'être expulsé par la violence des ariens. Cette bibliothèque, riche en écrits de tout genre, renfermait un grand nombre de traités et de commentaires des Pères et docteurs de l'Église[2] : elle fut explorée par lui avec le plus grand soin[3]. Il y avait puisé de trop vives jouissances pour en perdre jamais le souvenir : aussi se hâta-t-il de mettre à profit la première occasion de s'en emparer, un peu, il est vrai, au mépris de la reconnaissance et de l'équité. Georges venait d'être massacré par la populace d'Alexandrie; à la nouvelle de ce meurtre, Julien, alors empereur, s'émeut, non sur la victime, ce n'était qu'un Galiléen de moins, mais sur le danger que couraient ses livres bien-aimés. Il fallait cependant sauvegarder d'abord la morale et la légalité outragées : Julien, pour l'acquit de sa conscience, adresse donc

[1] Ἐχρῶντο δὲ καὶ τῇ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίᾳ πλέον. S. Gregor. Nazianz., Orat. IVa, c. XXIII (Opp. t. I, edit. Benedict.)
[2] Julien, lettre 36e, p. 63.
[3] *Id.*, lettre 9e, p. 13.

aux Alexandrins une longue lettre en forme d'homélie[1]. Là, sans jamais se départir du calme et de la placidité qui conviennent à un véritable ami de la sagesse, il commence par gourmander les assassins sur ces violences, que réprouvent également Alexandre, Sérapis, la patrie, l'humanité, et lui-même. Se retournant aussitôt contre Georges, il avoue courageusement que ce misérable, ce scélérat, était digne d'un sort mille fois plus cruel; s'il a un regret, c'est de voir le coupable illégalement puni. Il termine en infligeant aux meurtriers, comme expiation de leur crime, l'audition de cette sienne oraison, aussi édifiante que pathétique. Cette affaire ainsi réglée à la satisfaction commune, le philosophe disparaît et fait place au bibliophile. Il écrit à Ecdicius, préfet d'Égypte, une lettre, vrai modèle du genre. C'est un billet court, précis, énergique; rien d'inutile ni d'oublié. Il lui faut les livres de Georges; il les lui faut à l'instant, avant que d'autres plus alertes s'en soient emparés; c'est un service d'ami qu'il lui demande; charger l'esclave, préposé à la garde de cette précieuse bibliothèque, du soin de la recueillir : s'il est fidèle, la liberté; s'il use de fraude, la question[2]. Mais Ecdicius lui-même peut être négligent; vite une seconde lettre à un certain Porphyre, aussi brève et catégorique que la précédente. Se mettre en quête des livres du patriarche; les lui envoyer tous sans exception à Antioche; s'attendre aux plus rigoureux châtiments, s'il ne remplit avec zèle la mission qui lui est confiée; s'est-il fait quelques détournements? employer les moyens les plus énergiques pour forcer les détenteurs à rendre gorge; surtout ne

[1] Julien, lettre 10e, p. 13.
[2] *Id.*, lettre 9e.

pas négliger de soumettre dans ce but les esclaves à la torture[1].

Je ne sais en vérité ce qu'Alexandre, Sérapis, la patrie, la raison et l'humanité ont pu penser d'une telle façon d'agir; au fait, que nous importe? Il nous suffit d'avoir constaté que Julien, soit dans son adolescence, soit au moment même où il écrivait contre les chrétiens, eut à sa portée tous les moyens de connaître nos doctrines et nos traditions. Si donc il s'est abstenu de certaines attaques, on ne saurait en chercher la cause dans son ignorance.

III

Après avoir, en démontrant qu'il satisfait aux exigences les plus rigoureuses de la critique, établi la légitimité de l'argument négatif dont je me suis servi, je pourrais m'arrêter : encore un mot cependant sur une difficulté, au premier coup d'œil assez spécieuse, et que sans doute on ne manquerait pas de m'opposer.

Celse et ses émules ont-ils réellement toujours gardé ce silence, d'où nous tirons une preuve de l'authenticité des Évangiles? Il est, dira-t-on, impossible de le savoir : de leurs écrits, il ne nous reste que des fragments très-incomplets; or, qui nous assure que la supposition de nos livres saints ne se trouvait pas nettement affirmée dans les parties de ces mêmes ouvrages aujourd'hui perdues?

Voilà, ce me semble, l'objection dans toute sa force :

[1] Julien, lettre 36e.

heureusement nous ne sommes pas seuls tenus à la résoudre ; c'est une arme à deux tranchants qui frappe aussi nos adversaires. Comment, en effet, essaient-ils d'infirmer les preuves nombreuses et positives que produisent, à l'appui de notre thèse, les apologistes de l'histoire évangélique ? par l'invariable emploi de l'argument négatif, dont ils paraissent vouloir faire l'unique critérium de la vérité. Lorsque, aux témoignages réitérés de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien, ainsi qu'à la tradition constante de l'Église universelle, ils ont opposé le silence des Pères apostoliques ou de saint Justin (silence dont nous aurons ailleurs à vérifier la réalité), tout est dit, et la cause est jugée. Mais, leur demanderons-nous à notre tour, pour avoir le droit de parler ainsi, possédez-vous donc les œuvres complètes de ces premiers docteurs de l'Église ? N'est-il pas certain, au contraire, qu'il n'en est arrivé jusqu'à nous qu'une très-faible partie ? Dès lors, ne nous est-il pas permis de supposer que, dans ceux de leurs écrits dont nous sommes privés, ils affirmaient cette authenticité, sur laquelle, selon vous, ils se taisent dans les autres ? Quelle que soit votre réponse, parlez, nous l'adoptons d'avance. Si vous n'en trouvez pas, renoncez donc à votre argument favori ; nous sommes prêts à vous imiter sans le moindre regret : assez d'autres moyens nous restent de démontrer la vérité que nous défendons.

Ceci soit dit en passant et sous forme de rétorsion : au fond, du moins en ce qui regarde Celse, l'objection tombe d'elle-même. Nous possédons dans son intégrité substantielle l'ouvrage de ce philosophe, et, par conséquent, nous pouvons le suivre dans le développement complet de son argumentation, sans avoir à craindre qu'une seule des difficultés

qui y sont proposées échappe à notre appréciation. Origène, dans sa réponse, place sous nos yeux le *Discours véritable* tout entier : c'est lui-même qui nous l'affirme par deux fois, et, afin d'enlever au doute jusqu'au moindre prétexte, il s'est astreint à combattre son antagoniste pied à pied, encore que celui-ci n'ait gardé aucun ordre dans ses attaques, ce dont notre auteur se plaint vivement. « Si vous parcourez le livre de Celse, nous dit-il, vous n'y trouverez que désordre et confusion. Ceux qui gardent dans leurs propres écrits et recherchent dans les autres les qualités contraires, verront par là de quel téméraire orgueil Celse était enivré, lorsqu'il donna à son œuvre le titre de *Discours véritable*, ce que nul des plus sages entre les philosophes n'avait encore fait..... Toutefois, dans la crainte qu'on ne me soupçonne d'avoir, parmi ses objections, omis habilement celles que je ne pouvais résoudre, je répondrai à chacune d'elles dans l'ordre même où l'auteur les a présentées, sans me préoccuper aucunement de la connexion naturelle des faits auxquels elles se rapportent. » Et un peu plus loin : « Ces perpétuelles redites de Celse me forcent à me répéter moi-même; mais c'est un devoir et une nécessité pour moi de ne pas omettre une seule de ses accusations[1]. »

Qu'Origène ait fidèlement accompli sa promesse, nous en avons un sûr garant dans la loyauté habituelle de sa polémique, dans la noble confiance avec laquelle il signale, dans l'histoire évangélique, de graves difficultés, dont Celse n'avait pas même soupçonné l'existence[2], et aussi, dans l'impossibilité

[1] Origène, *contre Celse*, l. I, n. 40, 41, p. 357; et l. II, n. 46, p. 421.

[2] « Dans son examen de la généalogie de Jésus-Christ, Celse ne dit pas un mot de ce qui est parmi nous un sujet de controverse, c'est-à-dire du

où il était de manquer à sa parole, sans être à l'instant convaincu d'imposture par la seule comparaison de son livre avec l'ouvrage qu'il réfutait.

Quant à Porphyre et à Hiéroclès, s'ils avaient jamais mis en suspicion l'authenticité des Évangiles, nous en trouverions certainement quelques traces dans les écrits polémiques et exégétiques des Pères, où cependant il n'est pas fait mention une seule fois d'une attaque de ce genre, bien que, surtout dans leurs commentaires sur le Nouveau Testament, ils s'attachent à en repousser d'autres moins redoutables. Trop embarrassés d'y répondre pour oser en parler, auraient-ils pris le parti de la cacher à leurs lecteurs? une telle manœuvre, si indigne d'eux, est parfaitement invraisemblable. N'est-ce pas à ces mêmes écrivains que nous devons la connaissance des difficultés soulevées par les anciens hérétiques, gnostiques ou manichéens, contre l'origine apostolique et l'intégrité de nos Évangiles? Pourquoi donc auraient-ils dissimulé avec tant de soin, en certaines circonstances, une objection qu'ils n'hésitaient pas à exposer ailleurs sans aucune réticence? Serait-elle devenue plus dangereuse à leurs yeux, en passant des livres des hérétiques dans ceux des philosophes païens?

Je n'ai pas à m'occuper en ce moment de Julien : son tour viendra tout à l'heure.

Nous sommes donc forcé de conclure, de tout ce qui précède, que le silence de Celse, de Porphyre et de Julien, sur l'origine apocryphe des Évangiles, ne peut s'expliquer que par

désaccord qu'on prétend exister entre les auteurs qui nous l'ont transmise. Ainsi cet homme, qui se targue fastueusement de sa connaissance approfondie du christianisme, laisse échapper l'occasion d'attaquer nos Écritures avec quelque à-propos. » Origène, *contre Celse*, l. II, n. 32, p. 413.

la fausseté radicale d'une telle hypothèse; et ce silence nous fournit ainsi, en faveur de l'authenticité du Nouveau Testament, un argument pleinement démonstratif, dont les règles les plus élémentaires de la critique ne permettent pas de contester la force et l'autorité.

IV

Cet argument n'est pas le seul : Julien et Celse rendent à cette vérité un plus éclatant témoignage, soit en attribuant nos Évangiles aux auteurs dont aujourd'hui encore ils portent le nom, soit en confirmant le fait de leur adoption exclusive par l'Église primitive; preuve indirecte sans doute, mais non sans valeur de leur authenticité. Écoutons Julien dans ses récriminations contre les chrétiens : « Malheureux, leur dit-il, vous n'êtes pas même restés fidèles aux doctrines que vous avaient léguées les apôtres, et que leurs successeurs ont rejetées, avec une impiété égale à leur malice. Paul, Matthieu, Luc et Marc n'ont jamais osé affirmer la divinité de votre Jésus. Le premier qui a eu cette audace est le bonhomme Jean, entraîné par l'exemple des chrétiens, qu'il voyait déjà infectés de cette opinion, dans la plupart des villes de la Grèce et de l'Italie ; et aussi, peut-être, par la connaissance du culte véritable, quoique secret, dont ces mêmes chrétiens honoraient les tombeaux de Pierre et de Paul[1]. »

On le voit, il n'y a dans cette déclaration de Julien aucune trace de doute ou d'hésitation. Matthieu, Marc, Luc

[1] Julien, cité par S. Cyrille d'Alexandrie, l. X. (Opp. t. VI, p. 327.)

et Jean sont bien, aux yeux de ce prince, les historiens de Jésus-Christ; et, dans les Évangiles qui circulent sous leurs noms, il reconnaît comme nous l'œuvre authentique de ces écrivains inspirés. Ce n'est pas là l'unique texte dont nous puissions nous prévaloir : les chrétiens prouvaient la divinité de la mission du Sauveur par la célèbre prophétie de Jacob : « Évidemment, leur répond Julien, cette prophétie n'a rien de commun avec votre Jésus, qui n'était en aucune façon de la famille de Juda. De votre propre aveu, Jésus a été conçu du Saint-Esprit et non de Joseph; c'est pourtant ce dernier que vous cherchez à rattacher à cette race antique. Et encore, n'avez-vous pas su donner à cette dernière assertion un air de vraisemblance, puisque Luc et Matthieu, en décrivant la généalogie de cet homme, ont trouvé moyen de se mettre en pleine contradiction [1]. » Aux passages qu'on vient de lire, il me serait facile d'en ajouter d'autres [2]; mais, si grande que soit la patience de mes lecteurs, je craindrais d'en abuser en prolongeant plus longtemps, en ce qui concerne Julien, une discussion que les aveux explicites consignés plus haut rendent désormais inutile.

Toutefois, avant de prendre congé de ce prince, il nous faut revenir sur le premier des textes que nous venons de citer, pour y relever deux assertions, qui, par leur importance, méritent de fixer notre attention, bien qu'elles ne se rattachent qu'incidemment au sujet de cette dissertation.

Julien affirme que le dogme de la divinité de Jésus-Christ, inconnu à saint Paul, saint Matthieu, saint Marc et

[1] Julien, cité par S. Cyrille d'Alexandrie, l. VIII, p. 253.
[2] *Id.*, *ubi supra*, l. VI, p. 213; l. X, p. 233.

saint Luc, aurait été pour la première fois proclamé par saint Jean dans son Évangile; et ce dernier apôtre lui-même se serait déterminé à professer publiquement cette nouvelle doctrine, moins par conviction que par la nécessité de céder à un entraînement qu'il se sentait incapable de maîtriser: la croyance à ce dogme étant déjà répandue dans l'Église et commune au plus grand nombre des fidèles. Julien ne le tenait donc pas pour une invention de fraîche date, introduite dans le monde par le concile de Nicée; non, à ses yeux, il est d'origine apostolique, saint Jean l'a formellement consigné dans ses écrits, et, pour l'adopter, la foule des chrétiens n'a pas même attendu qu'il eût reçu cette haute sanction. A tout ceci je n'ai rien à dire, et suis pleinement d'accord avec le philosophe couronné. Je me permettrai seulement d'observer que, entre la dernière des circonstances signalées par lui et son système sur l'introduction dans l'Église de la foi en un Dieu sauveur, il existe une véritable contradiction. Si tous les apôtres, si en particulier saint Pierre et saint Paul, fondateurs des Églises de la Grèce, de l'Italie et de l'Égypte, soit par eux-mêmes, soit par leurs disciples immédiats, au nombre desquels étaient saint Marc et saint Luc, n'admettaient pas ce dogme; quelle influence occulte put, dans un si court intervalle de temps, exercer sur la multitude des fidèles une action assez puissante pour lui faire embrasser cette opinion nouvelle, au mépris des enseignements de ses premiers maîtres? Est-il, en outre, vraisemblable que le disciple bien-aimé, par condescendance pour les caprices de la foule ignorante ou par l'effet d'une crainte pusillanime, ait jamais consenti à patronner ouvertement une erreur qui eût replacé, à la base

du christianisme, l'idolâtrie que le Sauveur était venu renverser et détruire? Voilà ce que Julien aurait dû nous expliquer; mais il n'y songe guère, et se contente d'affirmer que cette doctrine ne figure pas dans les livres des autres apôtres. Assertion fausse[1], et qui, fût-elle d'une incontestable vérité, ne prouverait absolument rien, si l'on n'avait préalablement démontré que chacun des auteurs du Nouveau Testament a voulu ou dû renfermer dans les livres qu'il a composés la plénitude du dogme chrétien. Or, c'est là ce qu'on n'a jamais fait et ce qu'on ne fera jamais.

L'aveu de Julien sur l'antiquité du culte rendu par l'Église aux reliques des saints n'est guère moins précieux à recueillir. On ne saurait en désirer de plus explicite. Ce prince revient plus d'une fois sur le même sujet : « Vous avez, dit-il ailleurs, rempli le monde de tombeaux et de monuments élevés à la mémoire des morts. Vous en êtes venus jusqu'à méconnaître en ce point les leçons de Jésus de Nazareth. Faut-il vous rappeler ses paroles? *Malheur à vous,* s'écriait-il, *scribes et pharisiens hypocrites, qui êtes semblables à des sépulcres blanchis, dont les dehors flattent les regards, mais dont l'intérieur est plein d'ossements et de toute sorte de pourriture!*

[1] Pour ne parler que de saint Paul, la lecture attentive du début de sa lettre aux Hébreux, et du neuvième chapitre (vers. 5e) de l'épître aux Romains, démontre suffisamment combien cette accusation est peu fondée. Je cite de préférence ce dernier passage, parce qu'Érasme et d'autres après lui se sont efforcés soit d'en dénaturer le sens en y introduisant une ponctuation arbitraire, soit de lui enlever toute autorité par l'accusation banale d'interpolation. Il suffisait cependant d'ouvrir les écrits des Pères et des hérétiques, antérieurs au concile de Nicée, pour y trouver la preuve évidente que ce verset est authentique, et a toujours été lu de la même manière que nous, catholiques, le lisons aujourd'hui. Cf. S. Iren. *contr. Hæres.*, l. III, c. XVI, n. 3; Tertull. *contr. Praxeam.*, c. XIII et XV; S. Hippolyt. *contr. Noetum*, n. 6 (Galland., Biblioth. vet. Patrum, t. II, p. 457); Synod. Antioch. *Epist. ad Paulum Samosat.* (Opp. S. Dionysii Alexandr., p. 282, edit. Rom. a. 1796); S. Method. *de Simeone et Anna* n. 1. Quant aux hérétiques, on peut lire Noet, cité par S. Hippolyte (*ubi supra,* n. 2, p. 455).

Si, au dire de votre maître, les tombeaux sont remplis d'ossements et de pourriture, pourquoi donc osez-vous adresser à Dieu vos prières sur ces mêmes tombeaux[1]? » Belle conclusion, en vérité ! Il est juste cependant de tenir compte à Julien de sa modération. Il lui eût été facile, avec un peu de bonne volonté, de transformer en idolâtrie ces honneurs prodigués aux restes des martyrs, et de retourner ainsi contre les chrétiens les arguments dont ils se servaient pour confondre le paganisme. Nous devons donc lui savoir gré de nous avoir épargné cette calomnie, exploitée plus tard contre l'Église catholique avec un si ridicule acharnement.

V

Dans le *Discours véritable*, tel qu'il nous a été conservé par Origène, le nom des évangélistes n'est jamais prononcé. Celse avait-il toujours gardé la même réserve? il est difficile, sinon impossible, de le savoir; parce que, en réfutant son adversaire, notre apologiste n'en a pas reproduit le texte tout entier. Parfois il se contente d'une simple analyse, qui, en laissant intacte la pensée de l'écrivain, nous dérobe la connaissance des expressions qu'il avait employées. Dans le doute, décidons-nous pour l'affirmative; il n'y aurait, en effet, rien de bien étonnant que Celse, dans cet ouvrage, eût désigné les auteurs de l'histoire évangélique par une formule générale et indéterminée, à l'exemple de la plupart des plus anciens Pères[2].

[1] Julien, cité par S. Cyrille, l. X, p. 335. Un peu plus loin (p. 339 et 340) il fait remonter jusqu'aux apôtres l'origine de ce culte.

[2] Il me suffira de citer ici, avec les Pères apostoliques, S. Justin, et Athénagore, au moins dans ceux de leurs ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous.

Conclure de ce silence gardé sur leurs noms, que Celse et les docteurs de l'Église primitive ont ignoré ou repoussé l'attribution de ces écrits apostoliques aux saints Matthieu, Marc, Luc et Jean, ou même qu'à cette époque reculée cette attribution n'existait pas encore; ce serait se donner raison aux dépens de la logique, qui nous défend de rapporter exclusivement à une cause, un effet dont on peut tout aussi bien trouver ailleurs le principe. C'est là cependant ce qu'on se permettrait en tirant cette conséquence : ce silence, dont on essaie de se prévaloir, ne s'explique-t-il pas sans difficulté dans la simple hypothèse d'une connaissance des Évangiles et de leurs auteurs, assez répandue pour rendre inutile une citation précise et nominative? Cette même conclusion serait, en outre, en contradiction avec le célèbre axiome, *Qui prouve trop, ne prouve rien;* puisqu'on ne saurait l'admettre, sans se voir forcé de rejeter au IIIe siècle et au delà, l'époque où cette attribution des Évangiles aux quatre écrivains cités plus haut a été reçue sans contestation dans toute l'Église; ce qui est faux, de l'aveu même de nos plus intrépides contradicteurs[1]. Parcourez les œuvres de saint Cyprien, par exemple, et, sauf ses livres des *Témoignages contre les Juifs,* vous ne trouverez jamais, à côté des innombrables textes évangéliques allégués par lui, le nom des auteurs auxquels ils

Clément d'Alexandrie lui-même, qui, dans les deux volumes in-folio de ses œuvres, ne nomme les évangélistes que quatre ou cinq fois, aurait presque le droit d'être placé dans cette catégorie.

[1] « A la fin du second siècle après Jésus-Christ, nos quatre évangélistes, comme nous le voyons par les écrits de trois docteurs de l'Église, Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien, étaient reconnus comme provenant d'apôtres et de disciples d'apôtres... Le premier, dans l'ordre de notre canon, était supposé rédigé par Matthieu...; le second, par Jean...; le troisième, par Marc...; le quatrième, par Luc. » Strauss, *Vie de Jésus*, Introd. § XIII, t. I, p. 71.

appartiennent. Le traité anonyme *De lapsis* contre Novatien[1], et, ce qui est encore plus étrange, les dix livres de saint Cyrille d'Alexandrie contre Julien, donnent lieu à la même observation[2]. Enfin, dans le traité *De rebaptismate hæreticorum*[3], tandis que, à plusieurs reprises, les noms de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean sont fidèlement placés en regard des passages de leurs Évangiles, on ne rencontre pas une seule fois celui de saint Matthieu, quoiqu'il lui soit fait des emprunts au moins aussi fréquents qu'aux autres historiens du Nouveau Testament. Ces écrivains ecclésiastiques ont tous vécu au IIIe et même au Ve siècle; on ne saurait donc s'armer contre nous de cette absence d'indications nominatives des historiens évangéliques. Mais aussi, il faut l'avouer, elle nous met dans l'impossibilité de baser sur l'ouvrage de Celse une démonstration *directe* de la thèse que nous soutenons. Essayons d'y suppléer en demandant à un examen attentif du *Discours véritable* d'autres preuves, qui, bien qu'indirectes, aient tous les caractères de la certitude.

Or, premièrement Celse, et en lui nous entendons tous les écrivains antérieurs ou contemporains, hérétiques ou orthodoxes, qu'il avait consultés, Celse n'a certainement jamais ouï parler de cet évangile soi-disant primitif, qui, d'après Michaëlis et autres exégètes de la même école, aurait d'abord et assez longtemps existé seul, puis (quand, comment et pourquoi, nul ne le sait) se serait éclipsé pour faire place à nos quatre Évangiles, formés de sa substance

[1] Galland. Biblioth. vet. Patr., t. III, p. 371.

[2] En citant ce dernier ouvrage, il est bien entendu que je fais abstraction des extraits du livre de Julien qui y sont renfermés.

[3] Galland., *ubi supra*, p. 362.

et enrichis de ses lambeaux. Pour Celse comme pour nous, l'histoire de Jésus-Christ, écrite par plusieurs de ses disciples, a été multiple dès l'origine[1]: il en oppose les auteurs les uns aux autres et triomphe de leurs contradictions[2].

2° C'est aux seuls livres des chrétiens que Celse déclare avoir emprunté tous les arguments qu'il fait valoir contre eux, et il en donne pour raison qu'il n'est pas besoin d'autres témoignages contre des adversaires qui se percent de leurs propres armes[3]. Origène, il est vrai, l'accuse d'en imposer ici à ses lecteurs, et d'avoir puisé ses objections ailleurs que dans nos Évangiles[4]. Mais, sans entrer dans une question que nous aurons à traiter plus tard, il ne ressort pas moins de cette affirmation de Celse, qu'il existait dès cette époque un certain nombre de livres, connus de tous comme renfermant l'exposition officielle des croyances de l'Église, et jouissant auprès des fidèles d'une autorité égale à celle des livres de l'Ancien Testament auprès des Juifs. Cette conséquence découle naturellement du texte que nous venons de citer. On s'en convaincra facilement, si l'on veut bien observer que Celse, mettant cette déclaration dans la bouche d'un Juif, introduit par lui sur la scène pour être le champion de la loi mosaïque contre la loi nouvelle, a dû conserver à ce personnage fictif son caractère propre, et lui prêter un langage en harmonie avec ses opinions religieuses. Quand donc cet homme, opposant aux chrétiens les écrits des disciples du Sauveur, les appelle *vos livres* (τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων),

[1] Celse, cité par Origène, l. II, n. 16, p. 401.
[2] *Id. ibid.*, l. V, n. 52, p. 617. Voir en même temps Origène, *contre Celse*, l. II, n. 56, p. 621.
[3] Celse, cité par Origène, l. II, n. 47, p. 442.
[4] Origène, *contre Celse*, l. II, n. 56, p. 621.

il est évident que ces expressions doivent être prises dans un sens identique à celui qu'il aurait attaché à la formule analogue, *nos livres* (τὰ ἡμέτερα συγγράμματα), en parlant des écritures de l'Ancien Testament. Au reste, l'existence dans l'Église de livres apostoliques universellement reçus et vénérés comme divinement inspirés, ne pouvait être ignorée de Celse : c'était un fait publiquement avoué par les chrétiens de son temps[1], et dont les magistrats romains tenaient compte dans les interrogatoires des martyrs[2].

Mais ces deux formules, *livres des chrétiens, livres de l'Église catholique*, sont-elles identiques, ainsi que nous venons de le supposer ? Du vivant de Celse, il existait par le monde des chrétiens appartenant à des sectes diverses et divisées par une haine inextinguible[3], qui, chacune de son côté, produisaient à l'appui de leurs opinions particulières des écrits dont elles proclamaient l'origine apostolique et la suprême autorité ; Celse n'a-t-il pas compris sous une désignation commune et tous ces partis opposés et leurs livres doctrinaux ? non, et c'est Celse lui-même qui, cette fois, a pris soin d'éloigner toute équivoque. Les adversaires contre lesquels il essaie de retourner leurs propres armes, sont les membres de *la grande Église* (τῶν ἀπὸ μεγάλης Ἐκκλησίας), qui font ouvertement profession de reconnaître le même

[1] Les *Commentaires des apôtres* ou *Évangiles* étaient dès lors lus publiquement dans les réunions solennelles du dimanche, concurremment avec les écrits inspirés des prophètes. Cette lecture faisait, comme aujourd'hui, partie de la liturgie. Cf. S. Justin. Apol. 1a, num. 66, 67, p. 83.

[2] « Saturninus proconsul dixit : Qui sunt libri quos *adoratis* legentes ? Speratus respondit : Quatuor evangelia domini nostri Jesu Christi et epistolas S. Pauli apostoli, et omnem divinitus inspiratam scripturam. » Ruinart, *Act. sinc. Martyrum*, p. 87. Ces actes des martyrs scillitains sont de l'an 200, et de vingt-cinq ans à peine postérieurs à Celse.

[3] Celse, cité par Origène, l. V, n. 63, p. 627, A.

Dieu que les Juifs[1], qui croient qu'un misérable, frappé de verges et crucifié, *est Dieu, fils* et *Verbe de Dieu*[2], né d'une *mère vierge*[3]. Or, il faudrait être bien étranger à l'histoire religieuse des deux premiers siècles, pour ignorer que cet ensemble de croyances appartenait exclusivement à la grande Église catholique. Ainsi c'était bien aux seuls livres sacrés de cette Église que Celse déclarait emprunter ses objections.

3° Parmi les livres de l'Église, au IIe siècle de notre ère, étaient certainement compris ces mêmes Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, que nous possédons aujourd'hui. Il suffit en effet de recueillir les nombreuses circonstances de la vie de Jésus, que Celse a fait passer des commentaires apostoliques dans son *Discours véritable*, et de les comparer aux récits de nos livres canoniques, pour rester convaincu qu'eux seuls ont fourni au philosophe tous les détails de sa narration. L'accord ou plutôt l'identité est si parfaite, qu'au besoin son ouvrage nous donnerait le moyen de reconstruire presque entièrement l'histoire du Sauveur, telle qu'elle nous est racontée par les auteurs du Nouveau Testament. Mais comme rien n'oblige le lecteur à me croire sur parole, je donnerai ici l'exposé complet de la Christologie de Celse. Voici donc la série des faits évangéliques, mentionnés par cet écrivain dans son *Discours véritable*:

Naissance de Jésus-Christ dans une humble bourgade de la Judée, d'une mère vierge[4], dont la généalogie remontait,

[1] Celse, cité par Origène, l. V, n. 59, p. 623.
[2] *Id. ibid.*, l. I, n. 66, p. 380; l. II, n. 30, 31, 33, p. 412, 413 et alibi passim.
[3] *Id. ibid.*, l. I, n. 28, p. 346.
[4] *Id. ibid.*

par les rois de Juda, jusqu'au premier homme[1]; double apparition d'un ange à Joseph, d'abord pour lui révéler la miraculeuse grossesse de sa fiancée, et plus tard pour lui ordonner de prendre l'enfant nouveau-né, et de se réfugier avec lui en Égypte[2]. Cette même naissance de l'Homme-Dieu est annoncée au monde par le merveilleux éclat d'une étoile nouvelle et par d'autres prodiges[3]. Des mages chaldéens viennent de l'Orient adorer ce Dieu encore enfant; ils communiquent leur dessein à Hérode le Tétrarque; et ce prince, redoutant de se voir dans la suite dépossédé par Jésus du trône qu'il occupe, envoie des sicaires avec ordre d'égorger tous les enfants nés à la même époque, dans l'espoir d'envelopper dans la ruine commune son futur compétiteur[4]. L'Esprit-Saint, sous la forme d'une colombe, descend sur Jésus-Christ, au moment de son baptême, et, du haut du ciel, une voix se fait entendre qui proclame sa divine

[1] « Celse accuse d'insolence les généalogistes de Jésus pour l'avoir fait descendre du premier homme et des rois de Juda. Puis, se croyant en possession d'un argument sans réplique, il ajoute: « Comment la femme d'un ouvrier « aurait-elle pu ignorer la race illustre dont elle était issue? » Origène, *contre Celse*, l. II, n. 32, p. 413. On le voit, les généalogies que Celse avait sous les yeux étaient identiques aux deux généalogies de saint Matthieu et de saint Luc, dont la première introduit les rois de Juda dans la série des ancêtres du Sauveur, et la seconde remonte jusqu'à Adam. L'objection qui termine ce passage suppose en outre que, du temps de Celse, les chrétiens rapportaient communément au moins une des généalogies à la ligne maternelle. La descendance davidique de Marie était donc pour eux un fait incontesté, quoi qu'en aient pu dire au v[e] siècle le manichéen Faustus, et le docteur Strauss au xix[e]. Cette opinion des premiers chrétiens était encore assez répandue du temps de saint Hilaire de Poitiers, ainsi que le prouvent les paroles suivantes de ce grand docteur: « *Multi volunt, generationem quam enumerat Matthæus deputari Joseph; et generationem quam enumerat Lucas deputari Mariæ; ut, quia caput mulieris vir dicitur, viro etiam ejusdem generatio nuncupetur.* » Tract. I, n. 2, apud Card. Mai, nov. Patr. biblioth., t. I, p. 477.

[2] Celse, cité par Origène, l. V, n. 52, p. 617.

[3] *Id. ibid.*, l. I, n. 34, 40, p. 352, D, 357, C.

[4] *Id. ibid.*, l. I, n. 40, 58, p. 357, 373.

filiation [1]. Des miracles multipliés (aveugles guéris, boiteux redressés, morts ressuscités), confirment la divinité qu'il s'attribue [2]. Élection des apôtres [3]; discussion dans le temple entre le Sauveur et les Juifs qui le pressent de leur prouver, par un signe éclatant, qu'il est vraiment le Fils de Dieu [4]; prédiction des événements futurs : en particulier, de la trahison de Judas, du reniement de saint Pierre [5], de sa propre résurrection [6], de la venue, à la fin des temps, de faux prophètes et de l'Antechrist, ainsi que des prestiges qu'ils doivent opérer en confirmation de leur mission trompeuse et usurpée [7]. En butte aux persécutions des Juifs, Jésus se cache, afin de se dérober à leurs poursuites; il est trahi et livré par un des siens, renié et abandonné par les autres [8]; dans son agonie, il se répand en plaintes, supplie son Père de le délivrer de la mort qu'il redoute, et, s'il est possible, d'éloigner de lui le calice d'amertume [9]. Pris par ses ennemis, il est chargé de liens [10], accablé d'injures et d'outrages, flagellé et revêtu d'une pourpre dérisoire. On place un roseau dans sa main, sur sa tête une couronne d'épines [11]. On l'attache à une croix, ou il n'a pour apaiser sa soif que le vinaigre et le fiel [12]. Au moment où il expire en poussant un grand cri, la terre tremble et se couvre de

[1] Celse, cité par Origène, l. I, n. 40, 41, p. 357, et l. II, n. 72, p. 441.
[2] *Id. ibid.*, l. I, n. 28, 38, p. 346 et 356; l. II, n. 48, p. 422.
[3] *Id. ibid.*, l. I, n. 62, p. 376.
[4] *Id. ibid.*, l. I, n. 67, p. 382.
[5] *Id. ibid.*, l. II, n. 13-18, p. 398 et seqq.
[6] *Id. ibid.*, l. II, n. 54, p. 428.
[7] *Id. ibid.*, l. II, n. 49, p. 423, 424.
[8] *Id. ibid.*, l. II, n. 9, p. 392; n. 19, 20, p. 405; n. 45, p. 420.
[9] *Id. ibid.*, l. II, n. 24, p. 408, 409.
[10] *Id. ibid.*, l. II, n. 9, p. 392.
[11] *Id. ibid*, l. II, n. 34, p. 415, B, C. n. 31, p. 413.
[12] *Id. ibid.*, l. II, n. 31, p. 413; n. 68, p. 438, et n. 37, p. 416.

ténèbres. Il descend aux enfers, ressuscite comme il l'avait prédit, et, après sa résurrection, montre sur son corps les traces de son supplice; dans ses mains, les stigmates des clous dont elles ont été percées [1]. Il apparaît aux disciples et à Marie-Madeleine [2]. Des anges écartent la pierre qui fermait le sépulcre, et annoncent aux saintes femmes que le Sauveur est ressuscité [3].

Celse ne se borne pas aux récits des faits les plus remarquables, à son point de vue, de la vie de Jésus; il se permet aussi quelques excursions dans le champ de la doctrine évangélique. Ces excursions sont malheureusement trop rares, pour nous aider beaucoup dans nos études comparatives. On dirait que l'auteur se sent mal à l'aise sur ce nouveau terrain; il est vraisemblable que sa haine ne l'aveuglait pas au point de lui faire méconnaître la sublimité des enseignements du Sauveur, et l'impossibilité où il était de les défigurer par de ridicules travestissements. Aussi, après avoir signalé en passant l'infatigable persévérance de Jésus à prodiguer à tous ses divines leçons [4], se borne-t-il à blâmer les formules comminatoires employées trop souvent à son gré dans le Nouveau Testament [5], à opposer quelques-uns des préceptes évangéliques à la loi de Moïse, avec laquelle il les déclare en contradiction [6], et enfin à revendiquer pour la philosophie païenne l'honneur d'avoir prêché le pardon des

[1] Celse, cité par Origène, l. II, n. 43, p. 419; n. 54, 55, p. 428, 429.
[2] *Id ibid.*, l. II, n. 55, p. 429, et n. 70, p. 440, B.
[3] *Id. ibid.*, l. V, n. 52, 56, p. 617, 621.
[4] *Id. ibid.*, l. II, n. 70, p. 440.
[5] *Id. ibid.*, l. II, n. 76, p. 443.
[6] « Si les prophètes du Dieu des Juifs ont prédit que Jésus-Christ devait être son fils, comment se fait-il que ce Dieu ordonne aux Israélites, par l'organe de Moïse, de rechercher les richesses et la domination, de remplir la terre,

injures, bien avant que Jésus en eût imposé l'obligation à tous ses disciples [1]. Ces derniers extraits, je l'avoue, sont peu nombreux; mais ici encore la conformité avec nos Évangiles est pleine et entière. En présence de cet accord merveilleux, qui ne se dément jamais [2], il est impossible de ne pas reconnaître dans nos livres canoniques le texte où Celse a puisé toutes ses citations. Ces livres étaient donc, dès cette époque, les livres de l'Église, et y jouissaient de la souveraine autorité que leur conférait naturellement leur origine apostolique.

Il nous faut maintenant revenir sur nos pas, et résoudre une question que nous avons écartée tout à l'heure. Avions-nous le droit, en présence de la dénégation formelle d'Origène, de croire Celse sur parole, lorsqu'il affirmait avoir tiré tous ses arguments de la sainte Écriture? non, sans aucun doute, si entre ces deux écrivains il existait une véritable contradiction. Mais il n'en est pas ainsi, et leur opposition est plus apparente que réelle. Je m'explique : Celse a-t-il voulu dire que toutes ses objections contre Jésus-Christ

d'exterminer et d'anéantir tous leurs ennemis sans exception; ce qu'au témoignage de Moïse, il ne se fit pas faute d'accomplir lui-même à la vue de tout son peuple? Comment a-t-il pu joindre à ces préceptes la menace de sa haine contre ceux qui ne les observeraient pas; tandis que son fils le Nazaréen nous impose d'autres lois directement contraires? A en croire celui-ci, nul accès vers le Père n'est ouvert au riche, à l'ambitieux, à celui qui aspire à la sagesse, ou qui poursuit la gloire : l'homme ne doit pas plus se mettre en peine d'aliments, de trésors et de vêtements, que le corbeau ou le lis, et, s'il est frappé, il lui faut de nouveau s'offrir aux coups de son agresseur. De Moïse ou de Jésus, qui donc nous trompe ici? Est-ce que, par hasard, quand il envoya ce dernier dans le monde, Dieu avait déjà oublié les commandements dont il avait confié au premier la promulgation? » Celse, cité par Origène, l. VII, n. 18, p. 706. Et, pour la réponse à l'objection, Origène, *contre Celse*, n. 19-26, p. 707 et suivantes.

[1] Celse, cité par Origène, l. VII, n. 58, p. 735.

[2] Un seul passage allégué par Celse ne se retrouve pas dans nos Évangiles; aussi n'appartient-il pas à l'histoire du Nouveau Testament : nous y reviendrons bientôt.

et sa doctrine, avaient pour point de départ, pour prétexte ou pour but, un fait emprunté à nos Évangiles? il affirme ce qu'Origène n'a pas eu un seul instant la pensée de nier, et nous-même n'en demandons pas davantage. A-t-il au contraire prétendu s'être exclusivement servi, dans cette partie de sa polémique, d'arguments dont toute la force et l'efficacité naissent de l'exposé fidèle des faits allégués par lui, d'après le Nouveau Testament? il se trompe ou nous en impose; et la dénégation que lui inflige Origène est parfaitement méritée.

Pour bien saisir cette réponse, il faut nous rendre compte de la tactique adoptée par Celse dans cette discussion : elle est simple, uniforme et facile à comprendre. Notre philosophe commence par choisir, un peu au hasard, dans un trait quelconque de la vie de Jésus, le thème de son argumentation, et en donne ordinairement un exposé assez conforme au récit évangélique. Il s'efforce ensuite d'en démontrer la fausseté à l'aide des calomnies mises en circulation par la synagogue, ou, à leur défaut, en faisant appel aux ressources que lui fournit son génie inventif; et termine en lançant contre le Sauveur et ses historiographes l'accusation d'imposture. Si le doute et la négation sont impossibles, Celse accompagne le fait incriminé d'un commentaire propre à le rendre ridicule ou odieux. Parfois encore, il arrive plus promptement à ce dernier résultat, en dénaturant habilement quelques circonstances accessoires, ou en les présentant avec une trivialité calculée.

Voyons-le un instant à l'œuvre : et d'abord que le Sauveur soit né d'une vierge, on le dit, mais c'est une erreur. En réalité, sa mère, convaincue d'adultère avec un soldat, fut, malgré ses prières et ses protestations, honteusement

chassée par l'ouvrier qui l'avait épousée[1]. Que Jésus ait été, par l'ordre d'un ange, emmené en Égypte par son père adoptif, c'est encore un mensonge : la misère seule le contraignit à se retirer dans cette contrée, pour y gagner péniblement sa vie, du travail de ses mains[2]. On célèbre les miracles qu'il a opérés ; mais ce n'étaient là que des prestiges magiques, dont il avait dérobé le secret aux Égyptiens, pendant son séjour dans leur pays, et dont, à son retour, il se prévalut pour faire accepter ses prétentions à la divinité qu'il osa usurper : tant il était infatué de l'orgueil que lui inspirait ce nouveau pouvoir[3] ! Et c'est à ce titre, c'est pour avoir guéri des aveugles ou des boiteux et, s'il faut vous en croire, ressuscité des morts, que vous consentez à reconnaître en lui le Fils de Dieu ? Où puisez-vous donc la certitude d'une intervention divine dans l'accomplissement de ces prodiges, puisque, de l'aveu de votre maître, de vils scélérats doivent en opérer un jour de semblables[4] ? Passe encore, si, se montrant enfin tel qu'il prétendait être, il eût bravé les ennemis ligués contre lui, déjoué et confondu leurs

[1] Celse, cité par Origène, l. I, n. 28, 32, p. 346, 349.
[2] *Id. ibid.*, l. V, n. 52, p. 617; l. I, n. 28, p. 346.
[3] *Id.*, *ibid.*, l. I, n. 28, 38, p. 346, 356. Nous entendions naguère Julien déclarer solennellement qu'entre tous les apôtres, Jean est le premier et le seul qui ait eu l'audace de faire de Jésus-Christ un Dieu ; voici maintenant Celse qui en accuse le Sauveur lui-même. Ignorants, qu'il faudrait, s'ils vivaient de nos jours, renvoyer à l'école, c'est-à-dire à l'université de Gand ! On leur apprendrait là qu'à saint Paul exclusivement revient l'honneur de cette invention. Il faut bien espérer qu'on ne s'arrêtera pas en si beau chemin, et que de saint Paul on passera à saint Matthieu, à saint Marc et à saint Luc. En attendant que nos libres penseurs se mettent d'accord, nous continuerons à croire, avec Celse, que cette doctrine a été annoncée par Jésus-Christ ; avec Julien, qu'elle a été prêchée par saint Jean ; avec l'université de Gand, qu'elle a été proclamée par le grand Apôtre ; et enfin, avec la sainte Église catholique, apostolique, romaine, que, promulgué par notre divin Rédempteur, ce dogme a été imposé à la foi du monde entier par la prédication apostolique.
[4] *Id. ibid.*, l. II, n. 48, 49, p. 422, 423.

projets, ou, du moins, écarté à ses derniers moments les opprobres dont il était rassasié, et vengé les outrages prodigués à lui et à son père[1]; mais, loin de là, il gémit, pleure et tremble en face de la mort qu'il ne peut éviter[2]. Plus tard, impatient de la soif qui le dévore, et dont tout autre homme eût su, au besoin, supporter courageusement les angoisses, il avale à longs traits le vinaigre et le fiel qui lui sont présentés[3]. Le sang jaillit de son corps attaché à la croix; mais ce sang

Est-il semblable au sang de nos dieux immortels[4]?

Je m'arrête : il me répugne de répéter d'autres blasphèmes. Aussi bien ceux que je viens de transcrire démontrent surabondamment, que les textes évangéliques, si souvent cités dans le *Discours véritable,* ne sont, ainsi que je l'ai déjà fait observer, que le prétexte ou le but des attaques de Celse: Origène n'a pas dit autre chose.

4° Non-seulement les livres historiques du Nouveau Testament, reçus dans l'Église lorsque Celse composait son discours, étaient les mêmes que ceux renfermés dans le canon des Écritures solennellement promulgué depuis, mais encore ils étaient, dès cette époque, attribués aux mêmes auteurs. Celse, en effet, publia son ouvrage au moment où, sous Marc-Aurèle, une cruelle persécution sévissait contre les chrétiens (entre 161 et 180), par conséquent, très-peu de temps avant l'installation de saint Irénée sur le siége

[1] Celse, cité par Origène, l. II, n. 33, 35, p. 413, 415. Faire de la vengeance l'attribut et la preuve de la divinité, voilà qui est singulier dans un homme qui réclamait, tout à l'heure, pour la philosophie, l'honneur d'avoir la première enseigné la nécessité du pardon des injures.
[2] *Id. ibid.,* n. 24, p. 408, 409.
[3] *Id. ibid.,* n. 37, p. 416.
[4] *Id. ibid.,* n. 36, p. 416.

épiscopal de Lyon, vacant par le martyre de saint Pothin (167 ou 177) : or saint Irénée ayant, suivant l'opinion la plus probable, écrit ses cinq livres contre les hérésies avant sa promotion à l'épiscopat, les deux traités de Celse et du docte évêque de Lyon ont dû paraître à peu près simultanément, et, par suite, quand ils abordent une même question, ils doivent être admis à se compléter mutuellement. Usons donc de ce droit, et, à défaut de Celse, qui garde ici le silence, interrogeons saint Irénée. Il nous répond qu'il n'y a dans l'Église d'autres Évangiles que ceux de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Il ajoute que méconnaître leur autorité, c'est mépriser à la fois les disciples du Seigneur, le Seigneur lui-même, et le Père qui l'a envoyé; c'est prononcer sa propre condamnation, et renoncer au salut éternel[1]. Enfin il n'hésite pas à taxer hautement de témérité, d'ignorance, d'audace et de blasphème, ceux qui ne craignent pas d'augmenter ou de diminuer le nombre de ces livres sacrés[2].

Ces déclarations si précises et si multipliées mettent fin à tous les doutes, et prouvent invinciblement que la croyance relative aux auteurs de la vie de Jésus n'a pas varié depuis

[1] *Contra Hæres.*, l. III, c. I.

[2] « His igitur sic se habentibus, vani omnes et indocti et insuper audaces, qui frustrantur speciem Evangelii, et vel plures quam dictæ sunt, vel rursus pauciores inferunt personas Evangelii : quidam, ut plus videantur quam est veritatis adinvenisse; quidam vero, ut reprobent dispositiones Dei. Etenim Marcion totum rejiciens Evangelium, immo vere seipsum abscindens ab Evangelio, partem gloriatur se habere Evangelii. Alii vero... illam speciem non admittunt, quæ est secundum Joannis Evangelium... Hi vero qui sunt a Valentino, iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur, quam sint ipsa Evangelia. Siquidem in tantum processerunt audaciæ, uti quod ab his non olim conscriptum est, veritatis Evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolorum Evangeliis, ut nec Evangelium quidem sit apud eos sine blasphemia. » *Ibid.*, l. III, c. XI, n. 9, 10.

Celse jusqu'à nos jours. Et qu'on n'aille pas s'imaginer qu'il soit possible de se débarrasser de ces témoignages importuns, en taxant d'ignorance, de simplicité et de crédulité un des plus illustres et des plus saints docteurs du second siècle. Ces récriminations, si facilement prodiguées, seraient ici vraiment intolérables. Lorsqu'il s'agit d'un fait contemporain, de la plus haute importance, et qui s'accomplit publiquement à la vue de tous, il n'est pas besoin, pour s'assurer de son existence, d'être un savant du premier ordre et un critique expérimenté : il suffit d'ouvrir les yeux et de regarder autour de soi. Or, voudrait-on soutenir qu'Irénée, élevé dans son enfance au sein de l'Église d'Éphèse et parmi les disciples des apôtres, en relation plus tard avec l'Église romaine qu'il avait visitée, assis sur le premier siége épiscopal de la Gaule, et, grâce à cet heureux concours de circonstances, si admirablement placé pour connaître les coutumes et les croyances de la société chrétienne au milieu de laquelle il vivait, a pu ignorer à quels auteurs on attribuait de son temps les livres historiques du Nouveau Testament? Je ne le pense pas; et si le contraire arrivait, une aussi incroyable affirmation ne serait justiciable que du ridicule.

5° Les Évangiles apocryphes, composés soit par des catholiques d'une piété indiscrète, soit par les hérétiques, ne jouissaient, dès cette époque, d'aucune autorité dans l'Église universelle; ils n'étaient, sous ce rapport, jamais confondus avec les Évangiles véritablement apostoliques et reconnus par tous comme divinement inspirés.

Celse n'ignorait pas l'existence de ces apocryphes; il en parle ouvertement dans son discours : « Parmi les chrétiens, dit-il, on en voit qui, semblables à ces hommes dont

la fureur, au temps de l'ivresse, se tourne contre eux-mêmes, remanient et transforment trois, quatre fois et même davantage le texte primitif de l'Évangile, afin de répondre plus facilement aux arguments qu'on leur oppose[1]. » Ainsi faisaient les ébionites, qui tantôt conservaient l'Évangile de saint Matthieu dans son entier, tantôt en retranchaient une partie, suivant les variations de leurs doctrines. Ils avaient d'abord, avec Cerinthe et Carpocrate, nié la divinité de Jésus-Christ, ne voyant en lui qu'un pur homme, issu de la race de David, fils de Marie et de Joseph. A cette première période de leur existence, ils n'admettaient que le seul Évangile de saint Matthieu, parce que, à l'aide de la généalogie donnée par cet apôtre, ils s'imaginaient pouvoir démontrer que le Sauveur était véritablement né de Joseph. Ayant dans la suite changé ou modifié quelques-unes de leurs opinions, ils interpolèrent et mutilèrent ce même Évangile, pour l'accommoder à leurs nouvelles croyances[2]. Ainsi faisaient encore les valentiniens, qui, recevant l'Évangile de saint Jean, prenaient dans les autres (celui de saint Luc, par exemple)

[1] Celse, cité par Origène, l. II, n. 27, p. 411. Comparer avec S. Irénée, l. III, c. XI, n. 7.

[2] Nonobstant le témoignage formel des plus anciens Pères de l'Église, on a essayé de nier l'identité primitive de l'Évangile des ébionites et de celui de saint Matthieu, en se fondant sur les différences qui existent entre le texte authentique de ce dernier et les quelques lambeaux qui nous restent de l'Évangile dont ces hérétiques faisaient usage. Mais ce désaccord ne s'explique-t-il pas naturellement par le fait même des remaniements et des mutilations dont nous parlions il n'y a qu'un instant? Sur les ébionites, les variations de leur doctrine et l'Évangile dont ils se servaient, on peut consulter S. Irénée, l. III, c. XXI, n. 1, et l. V, c. I, n. 3; Tertullien, *de Carne Christi*, c. XIV, *de Præscript.*, c. XXXIII; l'auteur anonyme des *Philosophumena*, l. VII, c. XXXV; l. X, c. XXII, p. 257, 328, édit. Miller; Eusèbe, *Hist. eccles.* l. III, c. XXVII; S. Épiphane, *Hæres.* XXX, n. 3, 13 et 14; S. Jérôme enfin, dans son *Commentaire* sur le chapitre douzième de S. Matthieu, et dans les chapitres deuxième et troisième de son *Catalogue des écrivains ecclésiastiques* (Opp., t. IV, p. 47 et 102, édit. Martianay).

ce qui était à leur convenance, et rejetaient impitoyablement tout ce qui avait le malheur de ne pas s'accorder avec l'extravagance de leur système religieux[1]. Marcion, à son tour, peu satisfait d'avoir décapité l'Évangile de saint Luc[2], expurgeait et arrangeait à sa fantaisie ce qu'il en avait conservé, et soumettait les Épîtres de saint Paul au même traitement : le tout à la seule fin d'effacer jusqu'aux derniers vestiges des rapports intimes qui existent entre les deux Testaments[3]. Les Évangiles étaient donc à cette époque l'objet d'une incessante manipulation de la part des hérétiques; et, ici du moins, les assertions de Celse sont pleinement confirmées par le témoignage de l'histoire.

Je le demande maintenant, pourquoi ce philosophe n'a-t-il pas cité une seule fois ces apocryphes qu'il connaissait si bien? Il n'avait cependant qu'à les ouvrir pour y puiser à pleines mains des arguments favorables à la cause qu'il défendait. Voulait-il se débarrasser de nos généalogies qu'il traitait d'impertinentes? que ne les accusait-il d'interpolation, et n'opposait-il à ceux de nos Évangiles qui les renferment, celui de Marcion d'où elles étaient exclues? Aimait-il mieux nier la perpétuelle virginité de Marie? au lieu de combattre cet article de notre foi par une calomnie que la haine seule avait pu inventer, et qui trahissait à l'instant son origine suspecte, n'était-il pas plus simple de répondre aux fidèles

[1] S. Irénée, *contr. Hæres.*, l. III, c. XI, n. 7; c. XIV, n. 3 et 4.

[2] Marcion retranchait de cet Évangile les trois premiers chapitres, et le quatrième jusqu'à la venue de Jésus-Christ à Capharnaum (c. IV, v. 31). C'est par le récit de sa prédication en cette ville, précédé des renseignements chronologiques que lui fournissaient les premiers versets du chapitre précédent, que s'ouvrait son Évangile. Cf. Tertullien, *contre Marcion*, l. IV, c. VII; et l'auteur des *Philosophumena*, l. VII, c. XXXI, p. 254.

[3] S. Irénée, *contr. Hæres.*, l. I, c. XXVII, n. 2.

qui proclamaient ce mystère : Vous soutenez que Jésus est né d'une vierge, et vous le prouvez par le témoignage de vos écrits apostoliques, à merveille ! mais voici des chrétiens comme vous, les cerinthiens, les carpocratiens, les ébionites, qui le nient avec une égale assurance, et produisent, à l'appui de leur opinion, des livres tout aussi apostoliques que les vôtres. Commencez donc par vous mettre d'accord avec vous-mêmes; puis vous essaierez de nous convaincre, s'il est possible. Cette objection se présentait naturellement, et Celse n'a pu la négliger que parce qu'il savait pertinemment que la *grande Église*, à laquelle seule il s'attaquait, n'avait rien de commun avec ces hommes bannis de son sein, et qu'ainsi, dans la lutte engagée contre elle, leur témoignage était sans valeur.

Si des Évangiles mutilés et interpolés par les hérétiques, nous passons aux apocryphes fabriqués de toutes pièces par des écrivains inconnus, la même question se représente. Celse ne voit dans le Sauveur qu'un misérable fourbe, dans ses miracles que des opérations magiques, dans l'histoire de sa vie, composée par les apôtres, qu'un tissu de mensonges sans vraisemblance; et Dieu sait la peine qu'il se donne pour communiquer cette conviction à ses lecteurs. Il lui eût été cependant bien facile d'y parvenir : il n'avait qu'à insérer dans son discours des extraits choisis de l'Évangile de saint Jacques ou de celui de saint Thomas. Les miracles odieux dont ils sont remplis, leurs récits dans lesquels la niaiserie le dispute à l'absurdité, auraient donné à ses accusations ce cachet de vérité dont, malgré tous ses efforts, elles sont entièrement privées [1].

[1] Est-ce à dire qu'il faille rejeter avec mépris tout le contenu de ces Évangiles? à Dieu ne plaise! ici, comme dans le fumier d'Ennius, un chercheur habile peut trouver de l'or. Mais, cette concession faite, j'espère qu'on voudra bien

Voilà néanmoins ce que Celse n'a pas fait ; nous en avons la certitude, non-seulement parce que le dépouillement attentif de son ouvrage ne nous a pas laissé entrevoir la moindre trace d'objections empruntées à ces sortes d'écrits, mais aussi parce qu'Origène, énumérant les sources diverses où Celse avait puisé ses arguments, ne dit pas un mot de ces livres apocryphes [1]. Nous savons cependant à n'en pas douter que ce grand docteur n'était pas homme à garder le silence sur ce moyen d'attaque, s'il eût été mis en œuvre par son adversaire. Ce dernier s'étant, en effet, permis une seule fois d'introduire dans la discussion une fable ridicule, tirée d'un des apocryphes de l'Ancien Testament [2], Origène redresse aussitôt cette erreur : « L'ignorance de Celse, dit-il, est ici évidente : les Églises n'admettent pas le livre d'Hénoch parmi les Écritures divinement inspirées [3]. » Nous sommes donc certain que ce philosophe n'a jamais fait usage des faux Évangiles; et sa réserve, en cette matière, n'a pu avoir d'autre cause que la conviction où il était que ces écrits, quelle que fût leur origine, ne jouissaient dans la société chrétienne d'aucune autorité.

Une telle réserve pourra, sans doute, paraître fort étrange dans un écrivain ordinairement assez peu délicat dans le

m'accorder que ces apocryphes (le premier toutefois beaucoup moins que le second) abondent en détails aussi opposés au bon sens qu'à la vérité, et très-propres par conséquent à servir de but aux sarcasmes de Celse. Sans entrer à ce sujet dans de plus longs détails, je me contenterai de renvoyer le lecteur aux sept ou huit premiers chapitres de l'Évangile grec de S. Thomas (Tischendorf, *Evang. Apocryph.*, p. 134-142), et aux chapitres neuvième, treizième et suivants de l'évangile de S. Jacques (*Id. ibid.*, p. 12, 24-38). Je ne crains pas qu'après les avoir lus il soit tenté de me taxer d'une trop grande sévérité dans le jugement que j'en ai porté.

[1] Origène, *contre Celse*, l. II, n. 10, p. 394.

[2] Celse, cité par Origène, l. V, n. 52, p. 617.

[3] Origène, *contre Celse*, l. V, n. 54, p. 619.

choix de ses preuves, et qui n'hésitait pas à utiliser, au profit de sa polémique, les contradictions et les démentis que les Juifs opposaient à l'histoire évangélique. A cela je répondrai d'abord que, dans le cas où Celse n'aurait pas toujours été parfaitement d'accord avec lui-même, ce ne serait pas à moi qu'il appartiendrait de l'excuser. J'ai constaté un fait, j'ai assigné l'unique motif qui puisse rendre raison de son existence, le reste ne me regarde plus. Toutefois, bien que les assertions de la synagogue, des hérétiques et des historiens apocryphes de Jésus-Christ soient à peu près de même valeur, en y réfléchissant, on ne tarde pas à découvrir que Celse n'a pas été coupable d'inconséquence lorsqu'il a mis en œuvre les premières, à l'exclusion des autres. Quand les Juifs, révoltés contre le Fils de Dieu, niaient ou défiguraient son histoire, ils en appelaient au témoignage de leurs ancêtres, qui avaient connu, jugé et condamné le Sauveur : à des témoins oculaires et contemporains, ils prétendaient, eux aussi, opposer des témoins oculaires et contemporains. Sans doute, un examen sommaire suffisait pour démasquer la fourberie de ces faux témoins, et faire prompte justice de leurs calomnies maladroitement combinées ; mais enfin c'était toujours une cause à instruire et une question historique à résoudre, ce dont la paresse, la prévention ou l'ignorance aiment assez généralement à se dispenser. De quel poids au contraire pouvaient être les affirmations de ces hérétiques, dont pas un seul n'avait connu Jésus-Christ et reçu ses enseignements ; de ces hommes étrangers aux apôtres, ou repoussés par eux, qui, proscrits par l'Église aussi bien que par la synagogue, étaient encore divisés entre eux sur presque toutes les

questions ? Ce que nous disons des hérétiques s'applique également aux auteurs des Évangiles apocryphes, auxquels les vrais fidèles n'accordaient aucune autorité, ainsi que nous aurons à le démontrer ailleurs. J'ajoute que cette justification des procédés de Celse n'est recevable que dans la supposition du discrédit complet où seraient tombées dès lors les doctrines hétérodoxes et les faux Évangiles, auprès de l'Église catholique. Pour ceux, au contraire, qui, dans la société chrétienne de cette époque, ne voient que « l'incertitude et le vague, et parmi ce vague, les discordances, les hérésies sans nombre, les mensonges et les variations de toute nature ; » qui lui refusent « la croyance, la forme et la règle, » et ne reconnaissent d'autres « liens véritables entre ses membres épars que la persécution, la réprobation commune et le martyre[1] » : pour ceux-là, la conduite de Celse est tout à fait inexplicable.

Au reste, il ne faudrait pas croire que Celse se sentît pleinement rassuré sur la valeur historique des traditions juives : après leur avoir fait un certain nombre d'emprunts, il les abandonne brusquement, en mettant dans la bouche de son Juif ces remarquables paroles : « J'aurais à consigner ici beaucoup d'autres circonstances de la vie de Jésus, aussi véritables que peu conformes aux récits des apôtres, mais j'y renonce volontiers[2]. » Ce n'est là, ajoute Origène, qu'une figure de rhétorique à l'aide de laquelle il voudrait nous faire entendre qu'il a encore quelque chose à dire, tandis qu'il ne saurait produire, en dehors de nos

[1] *Athenæum français*, 5e année, p. 588.
[2] Celse, cité par Origène, l. II, n. 13, p. 398.

Évangiles, que des récits trop invraisemblables pour porter la conviction dans l'esprit du lecteur [1].

VI

Ainsi, multiplicité originelle des Évangiles apostoliques; identité parfaite de ces Évangiles avec ceux que renferme le canon actuel du Nouveau Testament; leur admission parmi les livres sacrés de l'Église catholique à l'exclusion de tous les autres écrits du même genre, rejetés comme apocryphes; enfin, leur attribution aux auteurs dont aujourd'hui encore ils portent le nom; voilà les faits qu'il nous a été donné de constater à la suite de Celse, et de confirmer par son témoignage. Si ce n'est pas là une démonstration positive et complète de l'authenticité des Évangiles, où faut-il la chercher? Celse, en effet, ne nous communique point ici ses opinions personnelles; il n'est que l'écho fidèle des croyances de l'Église primitive. Qu'une critique ennemie ne se vante donc plus de ne pas trouver, dans les Pères apostoliques, les preuves de cette authenticité : voici un de ses précurseurs, un savant, un philosophe libre de préjugés, et, qui plus est, hostile à notre foi, dont la parole supplée à leur silence, et qui, devenu apologiste involontaire, nous fait connaître, sur cette importante question, l'opinion de ces hommes vénérables dont il fut le contemporain [2].

1 Origène, *contre Celse*, l. II, n. 3, p. 398.

2 Celse était né vers la fin du premier siècle ou au commencement du second, très-peu de temps après que saint Jean eut publié son Évangile. Lui-même nous avertit que l'époque où il vivait était très-rapprochée de celle où Jésus-Christ avait publiquement prêché sa nouvelle doctrine. Cf. Celse, cité par Origène, l. I, n. 26, p. 344, D.

Venant s'ajouter aux démonstrations que nous ont précédemment fournies et les aveux de Julien, et l'absence complète de toute attaque, de la part des plus anciens adversaires du christianisme, contre cette même authenticité, le témoignage de Celse achève de nous montrer de quel côté, dans le débat si imprudemment soulevé de nos jours, se rencontrent la justice et la vérité. C'est ce que saint Jean Chrysostome apercevait clairement, il y a déjà quatorze siècles, lorsque, s'adressant au peuple d'Antioche, il s'écriait : « Les attaques de Celse et de Porphyre ne servent qu'à attester l'antiquité de nos livres saints[1]. »

Nos adversaires, comme on le pense bien, ne sont pas de cet avis, et ne tiennent aucun compte d'un tel ordre de preuves. Fréret, dans son *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*[2], n'a pas même l'air d'en soupçonner l'existence, quoiqu'à propos des miracles de Jésus-Christ, il discute les passages de Celse et de Julien, où il est question des prodiges opérés par le fondateur du christianisme[3]. Strauss ne dit mot de Porphyre et de Julien, et l'on ne saurait s'en étonner : pour lui, tous les témoignages historiques rendus en faveur des Évangiles postérieurement au deuxième siècle sont comme non avenus, quelle que soit d'ailleurs la science et la probité des écrivains dont ils émanent ; sans doute, parce qu'à ses yeux une vérité vieille de cent cinquante années est absolument inaccessible à l'esprit humain. Celse, plus ancien, a été aussi plus favorisé : *six lignes* lui sont consacrées dans l'introduction placée en tête de la *Vie*

[1] *Homil.* VI. *in epist. ad Cor.*, n. 3. (Opp. t. X, p. 47.)
[2] Quoique publié sous le nom de Fréret, ce livre n'est pas de lui.
[3] Fréret, c. IV.

de Jésus. C'est bien peu, sans contredit, mais c'est encore beaucoup relativement à l'étroit espace dans lequel notre docteur a emprisonné l'examen des arguments extrinsèques de l'authenticité évangélique[1]. Ces lignes, les voici : « L'adversaire du christianisme, Celse (après 150), dit aussi que les disciples de Jésus ont écrit son histoire, et il fait allusion à nos Évangiles actuels quand il parle de leur désaccord sur le nombre des anges à la résurrection de Jésus, mais il n'en indique pas les auteurs d'une manière plus précise, autant du moins que nous le pouvons voir dans Origène[2]. » Strauss n'a pas remarqué autre chose dans le *Discours véritable*; est-ce inattention ou mauvaise foi? non, rien du moins ne nous oblige à admettre l'une ou l'autre de ces deux suppositions également injurieuses. Les préjugés d'école et les préoccupations exclusives dont l'historien de Jésus était obsédé, au moment où il composait son ouvrage, nous fournissent une explication satisfaisante de l'infidélité, sans doute involontaire, dont il s'est rendu coupable dans cet exposé si étrangement incomplet des sentiments de Celse sur nos Évangiles.

Fermement convaincu de la vérité des doctrines hégéliennes, et croyant par conséquent, avec toute la ferveur d'un néophyte, à l'impossibilité radicale des miracles; frappé, en outre, de l'absurdité des explications dont les exégètes naturalistes se servent pour faire disparaître, de l'histoire évangélique les prodiges dont elle est remplie, en les réduisant aux proportions d'événements purement humains; ne pouvant enfin se persuader que des mensonges si multipliés soient jamais sortis de la bouche de témoins oculaires, Strauss n'a

[1] Cinq pages sur à peu près quinze cents dont se compose son ouvrage.
[2] Strauss, Introd., § XIII, p. 73.

vu d'autre moyen de se tirer d'embarras et de tout concilier que d'appliquer l'interprétation mythique au Nouveau Testament : aussi se l'est-il appropriée avec une conviction enthousiaste. C'est sous le coup de cette conviction qu'il a écrit son livre, et que, armé de son système aussi fécond en merveilles que la baguette des enchanteurs, il a transformé, en se jouant, les réalités de la vie de Jésus en autant de concepts philosophiques et humanitaires. Il n'est donc pas surprenant qu'il n'ait accordé qu'une attention distraite aux preuves externes sur lesquelles se fonde l'opinion opposée à la sienne. Il s'était élevé trop haut, sur les ailes de la critique de fantaisie, pour distinguer encore les linéaments de la vérité historique, perdue bien loin au-dessous de lui. Il a beau chercher, il ne la voit plus, et en conclut qu'elle n'existe pas; quoi de plus naturel, mais aussi quoi de plus fâcheux qu'une telle illusion?

Nous ne pouvons que plaindre le docteur Strauss de s'y être abandonné avec tant de complaisance. Plus méfiant, il eût, sans aucun doute, aperçu, dans le *Discours véritable*, ce qui saute aux yeux du lecteur attentif, c'est-à-dire, avec la preuve irrécusable de l'authenticité des Évangiles, une preuve non moins forte de la fausseté du système adopté dans *la Vie de Jésus*. Que des milliers et des millions de chrétiens, appartenant à toutes les classes de la société antique, à toutes les nationalités dont elle se composait, se soient accordés unanimement à tenir pour vrai un ensemble de faits sans réalité, base historique d'une religion qui, loin de condescendre aux faiblesses et aux instincts secrets du cœur humain, impose à nos passions révoltées un joug qu'elles ne portent qu'en frémissant; et cela, cent trente

années à peine après l'époque où ces événements auraient dû s'accomplir, ce serait déjà quelque chose de prodigieux et d'incroyable. Que, de plus, les ennemis de cette religion, juifs ou païens, avec Celse leur commun interprète, aient admis l'existence de ces mêmes faits, tout en s'efforçant de les dépouiller de leur caractère miraculeux : voilà qui est absolument impossible et historiquement absurde.

Mais qu'importe à ceux qui veulent se délivrer de Jésus-Christ et de son Évangile une impossibilité à combattre ? N'ont-ils pas pour en triompher une puissance d'affirmation que rien n'égale? En vérité, je ne saurais lire certaines de leurs élucubrations sans me rappeler involontairement les héros de la chevalerie errante : hommes étonnants, hommes admirables, qui, eux aussi, se font un jeu des impossibilités de tout genre. Pour eux, le temps et les distances n'existent plus : France, Espagne, Danemark, Angleterre, Afrique et Asie, ils vont chevauchant en tout pays, sans être jamais arrêtés par les fleuves, les mers, les déserts et les montagnes. L'œil les contemple avec étonnement, et la raison se demande en vain le secret de leurs pérégrinations, aussi incroyables que leurs perpétuels succès; mais leurs naïfs historiens ne sont pas embarrassés pour si peu; ils ont une formule qui coupe court à toute difficulté :

Ya se parte el caballero,
Ya se parte, ya se va.

Ainsi en est-il de Strauss et des critiques de l'école dont il fait partie. Chaque jour ils accomplissent de fabuleuses prouesses, et luttent contre tout venant dans le champ clos de l'histoire. N'essayez pas de leur montrer que leurs

coups portent à faux, que les adversaires qu'ils croient démontés et couchés par terre sont plus fermes que jamais sur leurs arçons; peine inutile, ils ne vous écoutent pas, et sont déjà partis pour mener à bonne fin une aventure nouvelle.

On serait tenté de sourire de cette incurable outrecuidance, si les intérêts les plus chers et les plus sacrés de la religion et de la destinée humaine n'étaient ici en jeu, mais cette pensée, jointe au souvenir de la grandeur, de la puissance et de la majesté de Celui qui est personnellement le but de ces folles attaques, ne laisse de place dans notre cœur que pour une légitime indignation, tempérée seulement par un mélange de tristesse et de compassion, analogue à ce qu'on éprouve lorsque, au chevet d'un malade, on devient le confident involontaire des rêves de son imagination en délire. Ce sont bien, en effet, des rêves de malade, *ægri somnia*, que nous sommes forcés d'écouter et même de combattre. Puissent-ils se dissiper bientôt !

UN DOCUMENT INÉDIT

SUR

L'EXPULSION DES JÉSUITES

DE MOSCOU EN 1689

UN DOCUMENT INÉDIT

SUR

L'EXPULSION DES JÉSUITES

DE MOSCOU EN 1689

Les archives de la maison du Jésus, à Rome, contiennent un grand nombre de pièces importantes au point de vue historique. J'ai pu m'en convaincre en 1855, pendant un séjour de quelques mois que je fis dans cette maison. Grâce à l'obligeance du R. P. Boëro, qui est aujourd'hui placé à la tête de ces archives, et du R. P. Fabriani, qui l'assiste dans ces importantes fonctions, il m'a été facile de transcrire un certain nombre de documents relatifs à l'histoire de Russie; je me propose de les livrer successivement à la publicité.

Je commence aujourd'hui par une relation assez curieuse de l'expulsion des jésuites de Moscou en 1689. Cet événement se rattache étroitement à la révolution qui arracha la régence des mains de la princesse Sophie et rendit Pierre I[er] seul maître de l'État. Deux pères jésuites, le P. Georges David et le P. Tobie Tichanowski [1], en furent les témoins

[1] Notre manuscrit porte partout Tichawski; mais, sur l'autorité de M. Vostokof, *Description du musée Roumiantzof*, p. 45, nous écrivons Tichanowski.

et les victimes. C'était l'empereur Léopold qui, en 1684, avait obtenu du gouvernement russe que deux jésuites résidassent à Moscou sous la protection de la cour de Vienne, qui s'était chargée en même temps de pourvoir à leur entretien.

Il n'y avait pas quinze jours que le gouvernement était changé, lorsque les jésuites reçurent l'ordre de partir dans les quarante-huit heures. Ils sortirent de Moscou le 4 octobre 1689, vieux style, ce qui répond au 14, nouveau style; et à peine arrivés à la frontière de Lithuanie, dans un lieu qu'ils nomment Kadzin, l'un d'eux, le P. David, rédigea la relation de ce qui leur était advenu et de ce dont ils avaient été témoins. C'est cette relation que nous publions aujourd'hui en latin, telle que nous l'avons trouvée dans les archives du Jésus. Nous la croyons complétement inédite.

Écrite sous l'inspiration du moment, elle se ressent de la précipitation avec laquelle elle a été rédigée. D'ailleurs, elle suppose connus un grand nombre de faits qui ne sont pas présents à la mémoire de tous nos lecteurs. Aussi, au lieu d'en donner une traduction littérale, nous nous bornons à faire un extrait des principales informations que nous y trouvons, supprimant quelques détails inutiles et ajoutant, par manière d'introduction, quelques explications qui nous ont paru nécessaires. Le texte latin étant sous les yeux du lecteur, chacun pourra le comparer avec notre analyse.

Le tsar Alexis Mikhailowitch, fils du fondateur de la dynastie des Romanof, avait eu de ses deux femmes un grand nombre d'enfants. La première, nommée Marie Miloslawska, lui en avait donné douze, cinq fils et sept filles; Natalie Narychkin, la seconde, lui donna un fils,

qui fut Pierre le Grand, et deux filles. Les cinq fils du premier lit s'appelaient Démétrius, Alexis, Théodore, Siméon et Jean ou Ivan. Démétrius et Siméon étaient morts en bas âge. Le tsar avait eu la douleur d'enterrer le prince Alexis, héritier de la couronne, à l'âge de dix-sept ans. Il n'y eut donc, de son premier mariage, que Théodore et Ivan qui survécurent à leur père. Théodore monta sur le trône à vingt et un ans, et mourut avant d'avoir accompli sa vingt-cinquième année. Sa première femme, Agathe Grouchetska, lui avait donné un fils qui ne vécut que trois jours, et la tsarine mourut elle-même quelques jours après, des suites de ses couches. Théodore se remaria; sa seconde femme s'appelait Marthe et appartenait à la famille des Apraxin; le mariage fut célébré le 15 février 1682 (vieux style); et le 27 avril de la même année, le tsar descendait dans la tombe sans postérité.

La couronne revenait naturellement à son frère Ivan, qui était alors âgé de seize ans. Si l'ordre de succession avait été observé aussi exactement qu'il l'est aujourd'hui, son avénement au trône n'aurait présenté aucune difficulté. Il n'y avait aucune raison de le mettre de côté. On prétendit que, faible comme il était de corps et d'esprit, il ne pouvait pas porter le fardeau d'une couronne; mais cette raison même eût-elle été parfaitement fondée, il y aurait eu lieu tout au plus à nommer une régence, sans porter atteinte à l'ordre de succession; d'autant plus que Ivan se maria plus tard, et eut plusieurs enfants qui pouvaient hériter de ses droits. Pierre, issu du mariage du tsar Alexis avec Natalie Narychkin, sa seconde femme, ne pouvait prétendre au trône qu'après l'extinction de toute la descendance

masculine de son père, issue du premier lit. Il était alors âgé de dix ans, par conséquent il n'était guère en état de disputer la couronne à son frère aîné; mais les deux familles auxquelles les deux princes étaient alliés par leurs mères, les Miloslawski et les Narychkin, formaient deux factions rivales. Le patriarche Joachim prit parti pour les Narychkin et par conséquent pour Pierre. Un complot fut organisé; on convoqua le clergé, les boyards et le peuple au Kremlin; le patriarche harangua la multitude et lui demanda qui elle voulait avoir pour souverain d'Ivan ou de Pierre; la multitude répondit par des cris en faveur de Pierre. Le patriarche, accompagné des évêques et des boyards, pénétra dans les appartements du palais; Ivan, incapable de résistance, consentit sans peine à renoncer au trône, et Pierre fut proclamé tsar de Moscou, sous la régence de sa mère, la tsarine Natalie. C'était une première révolution et une grave atteinte à l'hérédité de la couronne. Le triomphe des Narychkin et de leur parti ne fut pas long; ils n'eurent que le temps de rappeler de l'exil le boyard Artamon Matveïef, qui avait joué un grand rôle sous le règne d'Alexis, mais que Théodore avait tenu éloigné des affaires et de la cour.

La régence de la tsarine Natalie et le ministère de Matveïef semblaient donc annoncer que les traditions du règne d'Alexis allaient être reprises, et celles de Théodore abandonnées. — Le gouvernement d'Alexis était loin d'être populaire à Moscou; la milice des strélitz avait des motifs nombreux de plainte contre quelques-uns de ses chefs; l'ordre de succession venait d'être audacieusement violé, les ferments de trouble ne manquaient donc pas; et trois semaines après la révolution du 28 avril 1682, qui avait proclamé

la déchéance d'Ivan et l'avénement de Pierre sous la régence de sa mère, éclatait à Moscou une révolution plus sanglante que la première, pour renverser la faction des Narychkin.

Le sang coula en abondance; Moscou devint le théâtre d'une horrible anarchie : soixante-dix personnes, parmi lesquelles on compta le boyard Artamon Matveïef et plusieurs membres de la famille Narychkin, furent massacrées. Il n'y avait plus de gouvernement. Le parti des Narychkin abattu, Ivan reprenait naturellement ses droits; mais il n'était pas à la hauteur des événements. C'est alors que sa sœur Sophie, âgée de vingt-quatre ans, saisit d'une main ferme le gouvernail du vaisseau de l'État, battu par la tempête.

Mais à peine cette nouvelle régence était-elle établie, qu'elle se voyait en butte aux attaques des hommes qui lui avaient aplani les voies du pouvoir. Sophie avait confié le commandement des strélitz au prince Jean Khovanski, sur la fidélité duquel elle croyait pouvoir compter, mais qui ne tarda pas à se tourner contre elle. En qualité de commandant des strélitz, il disposait de la force armée; il se les était attachés par des largesses inconsidérées, faites aux dépens du trésor. En même temps, il exerçait une très-grande influence sur la secte des raskolniks, à laquelle il appartenait lui-même. Disposant ainsi d'une popularité et d'une puissance qui semblaient irrésistibles, il ne mit plus de frein à son ambition : il forma le projet de marier son fils avec la princesse Catherine, fille du tsar Alexis et sœur de la régente. Comme les Galitzin et les Troubetzki, il était de la race des Jagellons, et il estimait le sang qui coulait dans ses veines

assez illustre pour remplacer sur le trône de Moscou celui des Romanof. Le parti qui le reconnaissait pour chef était opposé à toutes les réformes et à toutes les améliorations que l'on pouvait tenter d'introduire dans l'État, et en même temps il était prêt à s'abandonner à tous les excès d'une démagogie effrénée.

Un gouvernement régulier ne tarda pas à lasser les strélitz, et les troubles recommencèrent. Cette fois, ce fut la question religieuse que l'on mit en avant; les raskolniks, arrivant en tumulte au Kremlin, demandèrent à grands cris un colloque avec les évêques. On n'était pas en mesure de le leur refuser. Des délégués choisis par eux furent admis dans une des salles du palais, et la conférence eut lieu entre eux et les évêques, en présence de la régente. La dispute fut si vive qu'un des chefs des raskolniks, nommé Nikita Poustosviat, s'oublia au point de maltraiter un évêque qu'on eut toutes les peines du monde à arracher à ses violences. Sophie profita de cette circonstance pour faire arrêter Nikita et le faire condamner à mort. Quelques autres des principaux chefs de la secte durent subir la peine du knout, puis ils furent dispersés dans des provinces éloignées et mis en prison.

Après ce coup de vigueur, il fallut s'attendre à une nouvelle prise d'armes de la part des strélitz. La régente déploya une énergie, une prudence et une habileté peu communes. Elle se retira dans un château aux environs de Moscou ; elle appela autour d'elle la noblesse en armes qui lui forma une garde de cent mille hommes ; alors elle fit arrêter Khovanski avec son fils André et les fit mettre à mort. Le premier mouvement des strélitz fut de courir aux armes ; mais ils ne se crurent pas assez forts pour lutter contre l'armée formidable

que la régente avait réunie autour d'elle ; ils se soumirent et livrèrent les principaux d'entre eux. Deux à trois mille hommes s'attendaient à être mis à mort : on n'en exécuta qu'une trentaine. Khovanski fut remplacé dans son commandement par Chaklowitoï, qui était tout dévoué à la régente, et le calme se rétablit. Ceci se passait en septembre 1683. La princesse Sophie exerça la régence sans contestation pendant six années, jusqu'à ce qu'une nouvelle révolution, le 7/17 septembre 1689, la précipita des marches du trône dans un cloître.

En général on ne lui rend pas justice. Les historiens russes ne parlent que de son ambition, de ses intrigues, de ses complots ; et, pour la rendre odieuse, ils ne craignent pas de se mettre en contradiction avec les faits les mieux établis. Il y a plus d'impartialité et plus d'équité dans le jugement qu'a porté sur elle Catherine II. Car il est impossible de ne pas reconnaître la grande impératrice dans ces lignes empruntées à un livre intitulé *l'Antidote*[1], auquel elle a travaillé.

« On a beaucoup parlé de cette princesse Sophie. Je crois qu'on ne lui a pas rendu toute la justice qui lui est due. C'était son frère aîné, le tsar Ivan, qui, par la confiance qu'il avait en elle, lui avait pour ainsi dire confié le gouvernement. Elle avait contre elle sa belle-mère et toute la parenté nombreuse de celle-ci. On jugera bien que les intrigants, les courtisans, les rapporteurs et les brouillons avaient beau jeu dans une cour où les esprits étaient ainsi

[1] *L'Antidote* est une réfutation de l'ouvrage de l'abbé Chappe d'Auteroche, réfutation faite par les ordres, sous les yeux et avec la participation de Catherine II.

partagés : aussi ne s'oublièrent-ils pas. Cependant, il faut rendre justice à la princesse Sophie, toute partialité mise de côté. Elle conduisit les affaires de l'empire pendant plusieurs années avec toute la sagacité qu'on pouvait désirer. Quand on voit les affaires qui ont passé par ses mains, on est obligé de convenir qu'elle était capable de régner. Son ambition, lorsqu'on voulut l'éloigner du gouvernement, suscita des troubles qui ne finirent que lorsqu'elle fut renfermée dans un couvent. Pierre le Grand n'avait que dix ans lorsque ces troubles commencèrent. Elle était sa sœur ainée, plus âgée même que la tsarine douairière, à laquelle elle ne voulait pas céder le timon, parce qu'elle se croyait héritière du trône, en cas que ses frères vinssent à manquer. Son parti était grand. »

Douée de qualités éminentes, elle s'appliqua à faire goûter à la Russie les bienfaits de la civilisation. Pour atteindre ce but, elle eut recours à des moyens plus doux que ceux dont Pierre Ier devait se servir plus tard ; mais il n'est pas prouvé qu'ils eussent été moins efficaces, si on lui avait laissé le temps de donner suite à ses desseins.

Elle fut admirablement secondée par le prince Basile Galitzin. Un contemporain nous dit en parlant de ce grand ministre : « Il avait fait bâtir un collége de pierre très-magnifique, fait venir de Grèce une vingtaine de docteurs et quantité de beaux livres, exhortant les grands à faire étudier leurs enfants, et leur avait fait promettre de les envoyer dans des colléges latins en Pologne, leur avait conseillé de faire venir des gouverneurs polonais pour les autres, et avait accordé aux étrangers l'entrée et la sortie du royaume, ce qui n'avait jamais été pratiqué avant lui. Il voulait aussi que

la noblesse du pays voyageât, et qu'elle apprît à faire la guerre dans les pays étrangers[1]. »

Sous le règne de Théodore, le prince Basile Galitzin avait eu la plus grande part à l'acte solennel qui devait abolir les rivalités des boyards, si nuisibles au bien public; et, pour atteindre ce but, il n'avait pas reculé devant une mesure extrême : il avait proposé de brûler les anciens états de services de la noblesse.

Ses ennemis mêmes ne purent lui contester son génie. Sagement réformateur, il faisait la guerre aux abus et ouvrait une large voie à la civilisation.

Sa politique extérieure était en parfaite harmonie avec celle qu'il suivait à l'intérieur. Il fit des traités avantageux avec la Suède et avec la Pologne, envoya des ambassadeurs dans toutes les cours de l'Europe, et entra dans une grande ligue des princes chrétiens contre les musulmans. Loin d'être hostile aux catholiques, cette politique indiquait un rapprochement assez sensible avec eux et avec le pape, au moins dans l'ordre des intérêts temporels.

Pendant plusieurs siècles, les papes se sont toujours proposé vis-à-vis de la Russie trois choses : obtenir le libre passage pour les missionnaires qui se rendent dans le nord de l'Asie; associer la Russie aux efforts de la chrétienté contre l'islamisme; et enfin préparer la réunion des Églises par l'extinction du schisme. Déjà, du temps d'Ivan IV, le pape Grégoire XIII avait prouvé, par les instructions

[1] Ch. la Neuville, *Relation curieuse et nouvelle de Moscovie;* la Haye, 1689, p. 175–180. Cet écrivain, dont le véritable nom est Baillet, et qui n'a jamais été en Russie, est assez inexact; mais ici il résume assez fidèlement les faits et l'opinion des hommes qui avaient pu juger Galitzin.

données à Possevin, qu'il ne voulait pas la ruine de la Russie. Sous le règne du tsar Théodore, fils d'Ivan IV, le pape Clément VIII (Aldobrandini) envoya à Moscou, à deux reprises, un légat nommé Alexandre Comuleus, en insistant avec beaucoup de force sur les nombreux et immenses avantages que la Russie avait à entrer dans la ligue des princes chrétiens contre les infidèles. Les instructions de Clément VIII existent encore à la bibliothèque vaticane en langue italienne. L'impératrice Catherine II en fit faire une copie qui se trouve à Moscou, aux archives du ministère des affaires étrangères; et une traduction russe de cette pièce a été imprimée dans le douzième volume de la bibliothèque de Novikof.

Parmi les motifs que le pape fait valoir pour engager la Russie à prendre les armes contre les Turcs, il en est surtout deux qui sont dignes de remarque. Il montre au tsar, dans une perspective plus ou moins lointaine, la conquête de Constantinople; et, à cette occasion, il fait mention des *anciennes prétentions des Moscovites qui prouvent que cet empire leur appartient par droit d'héritage*. En second lieu, il rappelle au monarque russe que les peuples opprimés par les Turcs, parlent à peu près la même langue que les Moscovites; que les chrétiens de ces contrées appartiennent au rit oriental; et que, par suite de cette communauté de race et de religion, ils s'estimeraient heureux d'être soumis à la Russie.

On croirait lire un fragment du prétendu testament de Pierre le Grand, ou une proclamation panslaviste; c'est un pape qui, en 1595, tient ce langage au cabinet de Moscou. N'oublions pas non plus que ces droits héréditaires que les Russes invoquaient sur l'empire d'Orient, provenaient du mariage d'Ivan III avec l'héritière des Paléologues, et c'est

encore un pape qui a fait ce mariage. La princesse grecque suivait le rit oriental, mais elle était catholique, et elle arriva à Moscou avec un légat de Sixte IV.

Mais revenons à notre sujet. Tant que l'islamisme fut menaçant pour la chrétienté, les papes ne cessèrent jamais de travailler à former, à fortifier, à étendre une ligue des princes chrétiens contre les infidèles. Comme nous venons de le voir, à plusieurs reprises, ils essayèrent d'y faire entrer la Russie. Innocent XI approcha du but plus qu'aucun de ses prédécesseurs. Sophie accéda à l'alliance que l'empereur d'Allemagne et la république de Venise avaient faite avec la Pologne contre les ennemis de la croix.

C'est par suite de cette politique que furent entreprises les deux campagnes de Crimée, en 1687 et 1689. Galitzin ne s'y montra pas grand homme de guerre. La première expédition échoua, parce qu'on n'avait pas pu organiser des approvisionnements suffisants dans les déserts que l'armée russe avait à traverser. Dans la seconde, les mesures furent mieux prises : au confluent de la Samara et du Dniéper, à peu près à l'endroit où est aujourd'hui la ville de Ecatherinoslaf, on avait établi une espèce de place forte qu'on avait nommée, en l'honneur de la sainte Vierge, Mère de Dieu, Bogoroditzkaïa. Les troupes s'avancèrent jusqu'à Pérécop; les Tatars, craignant un assaut, avaient réduit en cendres les faubourgs de la ville, lorsque l'ordre de la retraite fut donné à l'armée. Il n'y avait réellement pas autre chose à faire. Otchakof et Kinburn étaient entre les mains des Turcs; les Russes n'étaient maîtres ni de la mer d'Azof ni de la mer Noire; il leur était impossible de songer à faire une campagne en Crimée. Ce sont cependant ces

deux expéditions qui donnèrent lieu aux plus vives attaques et aux plus graves accusations contre Galitzin. Profitant de son absence, Pierre, qui n'avait pas encore dix-sept ans, s'était hâté d'épouser une jeune personne de la famille Lopoukhin. Les membres de cette famille, qui étaient nombreux et puissants, qui avaient surtout une grande influence sur les strélitz, étaient comptés parmi les partisans de la régente; mais ce mariage les détermina à changer de parti, et ils se rangèrent du côté de Pierre. Chaque jour la lutte devenait plus imminente. Elle éclata au mois de septembre 1689. Pierre resta vainqueur. Un couvent servit de prison perpétuelle à Sophie. Galitzin et son fils furent dépouillés de tous leurs biens, enchaînés et envoyés en Sibérie. Léontief et quelques autres boyards furent également soumis à des peines très-graves; Chaklovitoï reçut le knout; il fit quelques aveux. Pierre lui fit grâce de la vie; mais sur les instances du patriarche, il le fit mettre à mort. D'autres encore furent torturés de diverses manières et périrent dans les supplices. Un des plus maltraités fut un nommé Sylvestre Medvedief, qu'on prétendait destiné par Sophie et Galitzin à occuper le siége patriarcal; on lui coupa d'abord les mains et les pieds, puis la tête.

Telle fut l'inauguration du règne de Pierre Ier. Il arriva au trône par une révolution, et le futur réformateur de l'empire, celui qui devait abolir le patriarcat et exercer une si terrible pression sur le clergé russe, ne parvint à s'emparer du pouvoir qu'en cherchant un appui auprès du patriarche, du clergé, des strélitz et de tous les hommes que les sages réformes de Sophie et de Galitzin avaient mis au nombre des mécontents.

Pierre prétendit avoir échappé à de grands périls; il parla de complots ourdis contre lui; on cita des paroles arrachées à quelques malheureux par la violence des tortures; mais, en fait, rien n'est moins prouvé. Sophie et Galitzin ne semblent pas avoir jamais songé à attenter aux jours de Pierre. Ont-ils voulu assurer la possession exclusive de la couronne à Ivan et à sa postérité? ont-ils pensé à faire quitter à Pierre ce titre de tsar qu'il ne tenait que d'une intrigue du patriarche Joachim et d'un simulacre d'élection populaire? Cela paraît douteux; mais un pareil dessein n'aurait eu rien de criminel. La sentence prononcée sans jugement contre Galitzin, lui reproche d'avoir gouverné l'empire arbitrairement, d'avoir entrepris des expéditions militaires à l'insu du tsar, d'avoir abusé du grand sceau, d'avoir fait de grandes dépenses pour la campagne de Crimée sans aucun résultat; or, tout cela revient à dire que le principal ministre de la régente ne prenait pas les ordres de Pierre, qui n'était pas le souverain légitime, et qui, d'ailleurs, était mineur. De pareilles accusations prouvent que Pierre était grandement impatient de régner; mais elles prouvent aussi qu'il n'avait rien de sérieux à reprocher à Galitzin. Si le fils de Pierre III, parvenu à sa majorité, avait voulu monter sur le trône, n'aurait-il pas eu des accusations aussi graves à élever contre Catherine II et ses ministres? n'aurait-il pas eu des droits plus sérieux à faire valoir?

Nous ferons un autre reproche à Sophie et à Galitzin. Ils semblent ne s'être pas assez occupés de Pierre. Au commencement de la régence de Sophie, ce jeune prince était âgé de dix ans; il en avait dix-sept lorsqu'il prit en main les rênes du gouvernement. Ces sept années étaient d'un prix

infini pour lui assurer le bienfait d'une bonne éducation. Pourquoi l'ont-ils laissé entre les mains des Narychkin, qui lui en ont donné une détestable, ou plutôt qui ne lui en ont pas donné du tout? Oh! que les choses auraient pris un autre cours si Pierre, pour monter sur le trône, avait attendu la mort d'Ivan, arrivée en 1696. Sous le gouvernement de Sophie et de Galitzin, la Russie entrait sans violence dans les voies de la civilisation; Pierre, mûri par l'étude et la réflexion, habitué à se maîtriser lui-même, montait sur le trône à l'âge de vingt-quatre ans, et commençait un règne glorieux qui n'aurait pas été terni par la débauche, la violence et la cruauté.

Mais je m'arrête; il est temps d'aborder une question plus importante que toutes les autres. Quelles étaient les dispositions de Sophie et de son ministre relativement à l'Église catholique? La relation du P. David doit nous apporter quelques éclaircissements à ce sujet.

Il est d'abord certain que le bruit a couru dans le peuple que Sophie et Galitzin méditaient la réunion de l'Église russe avec l'Église romaine; c'est même un des principaux griefs que l'on faisait valoir contre eux. Sur quoi reposait cette rumeur populaire? y avait-il quelque chose de sérieux au fond de tout cela?

Le nombre des étrangers qui habitaient Moscou était déjà assez considérable; parmi eux, il y avait des protestants et des catholiques; mais ils étaient traités bien différemment. Nous lisons dans les mémoires du général Gordon, qui était catholique et pieux, sous la date du 11 janvier 1684, les paroles suivantes :

« En causant avec le boyard Galitzin, je lui ai rappelé que nous, catholiques, nous n'avions pas la liberté de

pratiquer notre religion, liberté qui n'est pas refusée à d'autres. « Adressez une pétition à Leurs Majestés, me répon-
« dit-il, et je vous assure que vous aurez la permission
« que vous demandez ; on vous délivrera une patente. »

On ne voit pas dans les fragments des Mémoires de Gordon, publiés par M. Sakharof, quel résultat eurent ces paroles ; mais nous savons qu'au mois de mai de la même année, le baron Zirowa de Zirowski vint à Moscou en qualité d'ambassadeur de l'empereur d'Allemagne, et qu'il obtint sans grande peine du gouvernement russe l'autorisation de laisser deux jésuites s'établir à Moscou, quoique leur présence causât un sensible déplaisir au patriarche Joachim.

Tant que le pouvoir resta aux mains de Sophie et de Galitzin, les jésuites résidant à Moscou n'eurent qu'à se louer du gouvernement russe. Un des premiers actes de Pierre fut d'ordonner leur expulsion, sur les instances du patriarche Joachim et à la suggestion des protestants, qui avaient un accès facile auprès du jeune tsar.

On ne peut donc pas révoquer en doute la bienveillance de la régente et de son ministre pour les catholiques en général et pour les jésuites en particulier. Mais de là à un projet arrêté de réunion entre l'Église russe et l'Église romaine, à des négociations entamées dans ce but, il y a loin ; et nous ne trouvons dans la relation du P. David aucun fait positif, aucune preuve certaine. Il dit que le tsar Théodore avait une grande inclination pour la religion catholique et pour la compagnie de Jésus ; qu'il se proposait de confier aux jésuites l'enseignement dans ses États, et qu'il leur destinait spécialement le collége où, plus tard, des professeurs venus de Grèce enseignèrent la langue grecque et la langue

latine. Il ajoute que sa sœur Sophie hérita de ses sentiments, et qu'elle reprit avec Galitzin les desseins de son frère, mais dans le plus grand secret. Ceci a été affirmé au P. David, à plusieurs reprises, par un des interprètes de la cour.

Plus loin, il rapporte comme un des bruits qui couraient à l'époque de la révolution de 1689, que Sophie avait le dessein d'épouser Galitzin, de s'emparer du trône pour le partager avec lui et d'opérer la réunion avec l'Église romaine; mais ceci n'est évidemment qu'une rumeur populaire. Ce qui semble plus croyable, c'est que Galitzin, dans des conversations familières, avait dit qu'il s'étonnait de l'ignorance du patriarche et de son éloignement pour l'Église romaine; que l'Église d'Orient n'en était séparée que pour des motifs légers; il aurait ajouté : « Le patriarche ne veut pas de la réunion; bientôt les choses s'arrangeront autrement. » Lorsque le P. Tichanowski arriva à Moscou, il apporta des lettres de recommandation de l'empereur d'Allemagne, adressées au prince Galitzin; celui-ci les fit voir, devant beaucoup de monde, à un des professeurs de l'école gréco-latine [1], et lui dit : « Voilà encore un jésuite qui vient d'arriver; il m'est recommandé par l'empereur, prenez garde à vous, et ne parlez pas contre les jésuites. » Ces mots, rapportés au patriarche, l'avaient considérablement aigri.

Le P. David, en racontant ces faits, ajoute : « Ces paroles et d'autres du même genre ont excité contre nous bien des haines et nous ont fait un tort considérable. Il est certain que, depuis le moment de notre arrivée, le patriarche ne s'est jamais entretenu pacifiquement avec le prince

[1] Ce professeur devait être un des deux frères Leichoudes, dont il sera question plus bas.

Galitzin, persuadé que nous avions été admis à Moscou dans le but de préparer la réunion des Églises. Lors de l'arrivée de mon compagnon, le patriarche s'écria, dit-on, en gémissant et en pleurant : « Après ma mort, tout Moscou sera aux jésuites. »

La manière dont on procéda à cette expulsion est curieuse ; laissons la parole au P. David : « Le 2 octobre, vieux style, c'est-à-dire le 12 nouveau style, un mercredi, nous venions de dire nos messes ; vers midi, se présente un greffier qui nous mande à la cour des ambassadeurs, où le vice-président nous attendait. Lorsque nous y arrivâmes, on fit sortir le monde, et il ne resta avec le vice-président que les conseillers et les assesseurs. « Messieurs, nous dit-il, « le tsar Ivan Alexeiewitch et le tsar Pierre Alexeiewitch, « autocrates de toutes les Russies, grande, petite et blanche, « vous font signifier que vous avez été reçus ici à la recom- « mandation du très-auguste César, en considération de « l'amitié fraternelle qu'ils ont pour lui ; mais que cela « n'avait été que pour un temps et non pour toujours. « Maintenant il a plu à Leurs Majestés Tsariennes de vous « renvoyer à votre très-auguste César. Ne pensez pas avoir « donné lieu à votre départ ; non, nous connaissons l'hon- « nêteté de votre vie et vos habitudes vertueuses. La cause « unique qui nous oblige à vous faire partir est Sa Sainteté « le patriarche qui, en son conseil ecclésiastique, a décidé « qu'il ne fallait pas vous tolérer, et qui s'est adressé, avec « tout son clergé, à Leurs Majestés Tsariennes, les suppliant « de vous renvoyer, parce que votre foi et votre religion « sont trop contraires et trop antipathiques à notre religion « et à notre Église bénie. Voilà vos torts. Par conséquent,

« partez dans deux jours qu'on vous laisse pour faire vos « préparatifs. Vous partirez sans aucune violence, avec « honneur ; on vous fournira des voitures, des soldats pour « vous garder, un employé pour vous assister et des sub- « sides pour les frais de voyage. » Je répondis sur-le-champ : « Nous rendons de très-profondes actions de « grâces à Leurs Majestés Tsariennes, le tsar Ivan Alexeie- « witch et le tsar Pierre Alexeiewitch, autocrates de toutes « les Russies, grande, petite et blanche, de ce qu'ils ont bien « voulu nous recevoir à la recommandation du très-auguste « César, et nous garder jusqu'à présent dans leur empire ; « mais le très-auguste César sera surpris, comme nous le « sommes nous-mêmes, qu'ils nous ordonnent de sortir « aussi subitement et au milieu de circonstances pareilles, « sans que nous y ayons donné lieu par aucune faute de « notre part. C'est pourquoi nous les conjurons de nous « accorder le temps nécessaire pour informer de ce qui se « passe le très-auguste César et recevoir sa réponse; car « c'est lui qui nous a envoyés ici, et c'est sous sa protection « que nous sommes placés. » Tous hochèrent la tête en souriant, et le vice-président répondit : « Il ne vous est « absolument pas permis d'écrire; bien plus, le César ne « doit rien savoir de tout ceci avant que vous soyez sortis de « Moscovie. » Je repris à mon tour : « Comme chacun de « nous a apporté des lettres de recommandation de la part « de Sa Majesté Impériale, nous vous prions de ne pas nous « laisser partir sans nous donner des lettres pour le très- « auguste empereur, pour attester notre innocence et expli- « quer la cause de notre départ. » Le vice-président répondit : « Bientôt on sera dans le cas d'écrire à Sa Majesté

« Impériale ; par la même occasion, on l'informera de « votre départ ; quant à donner des lettres de recomman- « dation à quelqu'un, ce n'est pas l'usage ici. » Je répliquai : « Comment se fait-il que le bienheureux patriarche « et son clergé nous soient si contraires ? Voici la quatrième « année de mon séjour ici, jamais je n'ai paru en sa pré- « sence, jamais je n'ai eu aucune controverse avec personne « du clergé, et mon compagnon non plus. J'ai toujours « parlé en termes honorables des rites des Russes ; j'en ai « pris la défense, comme les interprètes ici présents peu- « vent l'attester. » Pour toute réponse, il haussa les épaules. J'ai demandé ensuite qu'on nous accordât au moins huit jours pour faire nos préparatifs et prendre nos dispositions. Il refusa en disant qu'on lui avait fortement recommandé de nous faire partir dans deux jours. Nous sortîmes de la cour des ambassadeurs, et nous nous rendîmes chez sa Magnificence le résident de Pologne, que nous avons prié de retenir au moins l'un d'entre nous. Les deux principaux interprètes ne tardèrent pas à arriver de leur côté chez le résident de Pologne ; ils rejetèrent la cause de notre départ sur le patriarche, auquel personne n'osait résister depuis que Galitzin n'était plus là, et qui exerce une très-grande influence sur tous les boyards. Cela ne nous a pas empêchés d'envoyer deux messagers à Troïtza, l'un au géneral Gordon, et l'autre, déjà dans la nuit, au sérénissime Pierre, avec une supplique qui contenait les mêmes demandes que je viens d'exposer.

« Le lendemain, qui était un jeudi, après avoir célébré les saints mystères, mon collègue se rendit chez le résident de Pologne, pour aller avec lui à la cour des ambassadeurs.

Le résident avait fait des démarches pour retenir au moins l'un d'entre nous; mais on lui répondit par un refus formel, craignant que si l'on permettait à l'un de rester, nous ne revinssions bientôt. Le résident demanda la cause de notre expulsion, et il lui fut répondu comme à nous. Le résident mit par écrit la déclaration qui lui avait été faite à notre sujet par le vice-président de la cour des ambassadeurs, la signa, y appliqua son sceau et nous la remit, afin qu'elle servît de témoignage en notre faveur. »

Le P. David rapporte cette pièce tout au long; on peut la voir dans le latin; comme elle ne contient rien qu'on ne sache déjà, nous l'omettons.

« Le P. Tichanowski, se trouvant à la cour des ambassadeurs, prit la parole et dit : « Vous prétendez que notre « religion est antipathique et hostile à la vôtre; vous tolérez « cependant les luthériens et les calvinistes; et dans quel « pays les calvinistes ou les luthériens tolèrent-ils les Grecs « et leur religion? Le très-auguste César, le sérénissime « roi de Pologne, la sérénissime république de Venise, « comptent beaucoup de Grecs dans leurs États; ils leur « accordent leur protection et leur laissent une parfaite « liberté. Comment pouvez-vous donc dire que notre reli- « gion est hostile à la vôtre? » Le vice-président lui imposa silence, en l'avertissant de ne pas s'attirer quelque chose de pire. Il dit en même temps : « N'allez pas soupçonner les « luthériens ou les calvinistes d'avoir quelque part à votre « expulsion. » Nous ne les accusions pas; mais comment croire qu'ils n'y sont pour rien? Quoique nous ne leur ayons fait aucun tort, ils ont saisi avec empressement une aussi belle occasion de nous nuire auprès du patriarche et du

clergé, déjà mal disposés contre nous, lorsqu'il n'y avait personne pour nous défendre : Galitzin et la princesse Sophie n'étaient plus là. A Troïtza il y avait quelques catholiques, entre autres le général Gordon; toutes les mesures ont été prises contre nous à leur insu et dans le plus grand mystère.

« Les protestants, fit encore observer le P. Tichanowski, ne manqueraient pas de dire, comme ils le disaient déjà, que notre expulsion était motivée par la part que nous avions prise aux troubles. A quoi le vice-président répondit : « Si quel-« qu'un s'avise de parler dans ce sens, qu'on me l'amène ici, « et je me charge de lui infliger un châtiment exemplaire. »

Le vendredi matin, le pristaf qui devait accompagner les jésuites, vint les presser de partir le jour même; puis un autre pristaf vint les avertir qu'on les attendait à la cour des ambassadeurs. Le P. David s'y rendit et obtint avec quelque peine de ne partir que le samedi matin; puis on lui remit trois paires de peaux de zibelines pour lui et autant pour le P. Tichanowski, son compagnon, en cadeau et en souvenir de la part de Leurs Majestés Tsariennes.

« Le samedi de grand matin, la plupart des catholiques qui habitaient Moscou se rendirent à l'église des jésuites, pour se confesser et communier. Après avoir satisfait à leurs pieux désirs, nous leurs dîmes pourquoi nous étions obligés de partir, et nous leurs donnâmes les conseils que nous jugeâmes utiles en pareilles circonstances. Nous nous mîmes en route vers midi, au milieu des larmes de nos catholiques. Nous confiâmes notre maison et notre chapelle, que nous laissions avec tous les ornements, à l'ange gardien et aux notables de la communauté catholique. Cédant à leurs instantes prières, nous leur laissâmes en même temps un jeune

homme qui nous aidait depuis peu à instruire la jeunesse qui fréquentait notre école. Avec les premiers éléments des lettres, il devait enseigner à ces enfants les premiers principes de la religion, afin qu'ils ne fussent pas réduits, pendant notre absence, à fréquenter les écoles des ennemis de notre foi. Les dimanches et les jours de fête, il devait faire une lecture spirituelle et chanter quelques cantiques, jusqu'à ce que Sa Majesté Impériale eût définitivement statué sur ce qu'il y avait à faire. Le premier jour nous ne fîmes que sortir de la ville, et nous nous arrêtâmes dans un faubourg; le résident de Pologne et quelques autres des principaux catholiques nous accompagnèrent jusque-là. Sur le soir, nous reçûmes une lettre du général Gordon qui nous écrivait qu'il avait parlé à tous les boyards et au sérénissime tsar Pierre lui-même, pour qu'il nous fût permis de demeurer, mais qu'il n'avait rien pu obtenir, tant le patriarche et le clergé mettaient d'insistance à nous faire partir, quoique d'une manière honorable et en pourvoyant aux frais du voyage. Il ajoutait qu'il avait cependant réussi à obtenir un délai de quelques jours, jusqu'au moment où Sa Majesté Tsarienne viendrait elle-même à Moscou. Mais il n'en a rien été; bien au contraire, le vice-président ne cessait de nous presser, afin de nous faire partir au plus vite. Probablement on aura donné au général ces espérances illusoires pour l'empêcher de faire d'autres démarches, et en même temps on donnait l'ordre au vice-président de nous expédier sans délai[1].

« Le dimanche matin, toujours pressés par notre pristaf,

[1] Lorsque le général Gordon mourut, le 3 novembre 1699, Pierre Ier s'écria : « Maintenant, je n'ai plus aucun serviteur fidèle. » Voyez Wichman. Gordon était le seul catholique marquant qu'il y eût auprès de Pierre.

nous dûmes aller à une lieue de la ville; là, nous célébrâmes la sainte messe, en présence de quelques catholiques qui étaient venus jusque-là pour nous faire leurs adieux; nous prîmes le repas qu'ils nous avaient apporté, et enfin nous nous arrachâmes à leurs embrassements à peu près comme saint Paul lorsqu'il se sépara des fidèles Milésiens, et nous nous mîmes en route. »

Il nous reste à parler de deux exécutions capitales qui eurent lieu à Moscou à la même époque, et dont le P. David fait mention.

Deux protestants, nommés, l'un Conrad Nordermann et l'autre Quirin Kuhlmann, avaient été brûlés vifs, et un moine russe, nommé Sylvestre Medvedief, avait eu les mains et les pieds et ensuite la tête coupés.

Le P. David dit que Nordermann et Kuhlmann, qui prenaient le nom de jésuélites, se faisaient passer pour prophètes; qu'ils avaient répandu quelques écrits dans lesquels ils prétendaient réformer la religion. Le premier avait été autrefois un riche négociant, le second était originaire de Silésie. Le P. David se demande si ce Kuhlmann n'était pas un des ministres luthériens qui avaient été expulsés de Hongrie. Le bon père semble fort peu au courant des aventures de ce visionnaire, qui cependant avait fait assez de bruit en Europe par ses nombreux ouvrages, par ses extravagances et par les voyages qu'il fit en Hollande, en Allemagne, en Angleterre et en Orient. Suivant l'*Encyclopédie catholique* de Fribourg, son supplice aurait eu lieu le 4 octobre 1689; suivant la *Biographie* de Michaud, le 3. Cette dernière date s'accorde davantage avec le témoignage du P. David, qui dit qu'il fut brûlé vif avec son compagnon le lendemain du jour

où l'ordre de partir arriva aux jésuites, c'est-à-dire le 13 octobre, nouveau style, ou le 3, vieux style.

On trouve quelques renseignements sur Nordermann et sur Kuhlmann, dans la description des manuscrits du musée Roumiantsoff, par le savant M. Vostokof, pages 44 et 45, nº XXXVII. On y voit que Kuhlmann comparait les tsars Ivan et Pierre, et leur sœur Sophie à Aaron, à Moïse et à Marie, tandis que lui-même se comparait à David et à Salomon; ailleurs il se fait passer pour le Fils de Dieu.

On avait saisi chez lui quelques livres, et pour en connaître le contenu, on s'adressa aux ministres protestants, qui résidaient à Moscou, Joachim Menke et Barthold Wagetius. On s'était adressé aussi aux jésuites Tobie Tichanowski et David, pour savoir ce qu'il y avait de contraire à la foi chrétienne dans ces livres. M. Vostokof dit que la réponse des jésuites se trouve au musée; mais il n'en donne aucun extrait.

Nous avons vu qu'un des premiers actes du règne de Pierre Ier avait été de faire brûler vifs ces deux visionnaires; quelques jours après, le 29 octobre, on envoyait des ordres du tsar au gouverneur de Novgorod et à celui de Pskof, pour les instruire de toute cette affaire, et pour leur recommander de veiller à ce que des hommes de cette espèce ne pénétrassent plus dans le pays. A cet effet, il leur est ordonné de faire subir, à tous les étrangers qui arrivent en Russie, un interrogatoire sévère; de leur demander d'où ils viennent, quel est le but de leur voyage[1], de quels papiers et passe-ports ils sont munis. Les gouverneurs devaient

[1] Cette question est encore posée à tous les étrangers qui arrivent à la frontière russe.

faire un rapport à Moscou, et ne laisser entrer aucun étranger sans un ordre formel du tsar.

Sous la régence de Sophie et l'administration de Galitzin, les étrangers entraient librement. Un des premiers actes du souverain réformateur a été de supprimer cette liberté. Lequel des deux gouvernements était le plus favorable à la civilisation? Il m'est avis que ce n'est pas celui qui allumait les bûchers et interdisait l'entrée du pays aux étrangers.

Passons maintenant à Sylvestre Medvedief.

Au témoignage du P. David, on croyait dans le public que ce moine, protégé par la régente Sophie, était destiné à devenir patriarche et à opérer la réunion de l'Église russe avec le saint-siége. Ce qui est certain, c'est qu'il professait des opinions favorables aux catholiques et qui déplaisaient grandement au patriarche Joachim. Il avait puisé ces sentiments dans les enseignements du célèbre Siméon de Polotsk, dont il était le disciple, et dans les entretiens de quelques moines originaires de la Russie blanche, qui se trouvaient en assez grand nombre à Moscou. Ces moines avaient apporté avec eux l'habitude et le goût des discussions théologiques en usage dans leur pays : en général, ils n'étaient pas hostiles au catholicisme; quelques-uns même y inclinaient plus ou moins. Une des questions les plus agitées à cette époque était relative à l'eucharistie; en Orient comme en Occident, tout le monde avait admis que la consécration s'opérait à la messe par la vertu des paroles de Notre-Seigneur : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* et au moment où le prêtre les prononce. Deux frères, originaires de Céphalonie, Joannice et Sophrone Leichoudes (Λειχούδης), tous deux moines et prêtres, étaient arrivés à Moscou en 1685,

et ils avaient été chargés d'enseigner les langues grecque et latine dans la nouvelle école qu'on venait de fonder et qui fut abandonnée à leur direction. Ils ne tardèrent pas à soutenir que, dans le sacrifice de la messe, le pain et le vin n'étaient pas changés au corps et au sang de Jésus-Christ par la vertu des paroles divines, mais par l'invocation au Saint-Esprit que, dans la liturgie grecque, le prêtre fait après avoir prononcé les paroles de la consécration. Une fois la question soulevée, tout le monde y prit part, le clergé et les simples fidèles, les hommes et les femmes; on s'en entretenait partout, jusque sur les places publiques. On se mit à écrire pour et contre. C'étaient principalement les frères Leichoudes qui soutenaient l'opinion nouvelle; ils avaient un zélé et puissant protecteur dans le patriarche Joachim [1]; mais ils trouvèrent un rude antagoniste dans Sylvestre Medvedief, supérieur du monastère Zaïkonospaski, à Moscou, auprès duquel l'école des deux Céphaloniens était placée. Medvedief, combattu et persécuté par le patriarche, était appuyé par la régente; au moment de la révolution qui lui arrachait le pouvoir, Sylvestre crut n'avoir pas de meilleur parti à prendre que de s'enfuir; mais il fut arrêté et mis à la question. Il déclara, au milieu des tourments, qu'il était au courant de ce qui se tramait contre Pierre; mais qu'il avait toujours combattu le projet de le mettre à mort. On lui demanda si les jésuites étaient au courant de quelque chose; si, en matière de doctrine, ils lui avaient donné quelques conseils ou quelques instructions. Ici je reproduis textuellement le récit du P. David :

[1] Après la mort du patriarche Joachim, ils furent persécutés à leur tour et enfermés dans une prison.

« Il répondit, comme il le devait, que nous n'étions informés de rien ; car nous n'avions jamais vu ce personnage ; nous ne le connaissions pas et nous n'avions aucune correspondance avec lui. Toutefois c'étaient les propos qu'il avait tenus sur notre compte qui nous avaient fait connaître aux protestants et aux schismatiques, particulièrement au clergé et au patriarche. Parmi les protestants, les uns disaient que nous étions pour quelque chose dans les affaires de Sylvestre ; les autres soutenaient que non ; que si nous y avions eu la moindre part, nous n'aurions pas gardé nos têtes sur nos épaules. Quoi qu'il en soit, ajoutaient d'autres parmi eux, qu'ils soient coupables ou qu'ils ne le soient pas, ils n'échapperont pas au bannissement. »

Nous avons pu, à l'aide de notre manuscrit, établir la date précise du supplice de Nordermann et de Kuhlmann. La date de l'exécution de Sylvestre Medvedief présente une plus grande difficulté. M. Sakharof, qui a publié en 1838 les mémoires de Medvedief, dit dans son introduction qu'il s'est enfui de Moscou en 1689 ; qu'il a été arrêté au couvent de Bizukof, près Smolensk ; qu'il a été livré aux tribunaux séculiers, qui le dégradèrent et le firent enfermer dans le couvent de Saint-Serge à Troïtza. Là, il aurait reconnu ses erreurs et aurait rédigé un écrit pour condamner lui-même ses ouvrages antérieurs et son maître, Siméon de Polotsk ; en 1690, il aurait encore été livré à la justice ; et à cause de sa participation à la révolte des strélitz, il aurait été mis à mort, avec Chaklovitoï.

Mgr Eugène de Kief, dans son *Dictionnaire des écrivains ecclésiastiques russes*, prétend que Medvedief aurait été exécuté le 4 février 1691, avec Miloslavski et Chaklovitoï.

Suivant notre manuscrit, les choses se seraient passées tout autrement. Immédiatement après la révolte de septembre 1689, Medvedief aurait été arrêté et exécuté. C'est le 5/15 octobre que le P. David quittait Moscou, et il parle de l'interrogatoire et de l'exécution de Medvedief comme d'une chose qui aurait eu lieu pendant qu'il était encore à Moscou, c'est-à-dire dans les derniers jours de septembre où les premiers jours d'octobre 1689. M. Sakharof et Mgr Eugène confirment cette version malgré eux, en disant que Sylvestre a été exécuté en même temps que Chaklovitoï; or, généralement on admet que Chaklovitoï n'a pas longtemps attendu son supplice. Wichmann le met aussi en 1689. L'année russe commençant alors au mois de septembrc, il y aurait peut-être moyen de concilier le récit de M. Sakharof avec celui du P. David, le mois de septembre 1690 de l'année russe répondant au mois de septembre 1689, suivant la manière de compter actuelle. Mais que devient alors la longue captivité au couvent de Troïtza, le repentir, la rétractation? Ne peut-on pas supposer que la mémoire de Sylvestre Medvedief, comme celle de Galitzin et de Sophie, comme celle de tous les hommes qui ont resisté à Pierre, a été calomniée?

En voilà plus qu'il n'en faut pour servir d'explication et de commentaire au manuscrit que nous publions. Sans le vouloir et sans nous en apercevoir, nous avons été entraînés à faire une rapide esquisse de la régence de Sophie. Ces sept années présentent un charme particulier. Les événements importants, les péripéties soudaines de la fortune, les grands talents et les grands caractères tiennent notre attention en suspens. Ces écoles qui se fondent, ces intelligences qui se réveillent, ces discussions sérieuses et passionnées sur les sujets les plus

graves de la théologie, cette guerre de plume où les brochures répondent aux brochures, les volumes aux volumes, ce jeu des partis, tout cela présente un ensemble vivant, animé, qu'on rencontre rarement dans les annales de la Russie. C'était la civilisation qui s'épanouissait sans effort, lorsque la tempête a dispersé ces fleurs et a inauguré, par la violence, un autre ordre de choses plus régulier, plus grandiose, mais incomparablement moins gracieux, moins animé, moins favorable au mouvement libre et spontané des esprits.

Ces pages étaient écrites lorsque j'ai eu l'occasion de voir les articles remarquables que M. Stchebalski a publiés dans le *Messager russe*, revue qui paraît à Moscou depuis le 1er janvier 1856, avec un succès parfaitement mérité. Le travail de M. Stchebalski est consacré à la régence de la princesse Sophie, et, sous ce rapport, il est beaucoup plus complet que le mien; cependant je n'ai pas cru devoir supprimer ce que j'avais écrit, ni même y rien changer. Les personnes qui se donneront la peine de me lire, après avoir lu les articles de M. Stchebalski, verront que, tout en m'accordant avec lui en général, je m'écarte cependant en plusieurs points importants de sa manière de voir. D'ailleurs, mon but principal était, en motivant et en expliquant le document inédit que je donne au public, d'insister sur le côté religieux de la question, et c'est précisément celui que la revue de Moscou a laissé dans l'ombre.

BREVIS RELATIO

REVOLUTIONIS IN REGNO MOSCOVITICO, ET EXPEDITIONIS REPENTINÆ PATRUM SOCIETATIS JESU, P. GEORGII DAVID, ET P. TOBIÆ TICHANOWSKI MISSIONARIORUM AUGUSTISSIMI ROMANORUM IMPERATORIS, MOSCUA ANNO 1689, 12ª OCTOBRIS, IN FIDE SACERDOTALI CONSCRIPTA A P. DAVID. KADZINI, IN LIMITIBUS LITHUANIÆ ET MOSCOVIÆ.

NOTE. — *Nous nous croyons obligé d'avertir le lecteur que nous avons corrigé l'orthographe vicieuse du manuscrit. Nous avons mis* TSAR *pour* Car, TSAREWNA, *pour* Carowna, TROITZA *pour* Troyce, GALITZIN *pour* Galliczyn. *Nous avons aussi écrit* TICHANOWSKI, *le nom du jésuite qui accompagnait le P. David, quoique dans le manuscrit il soit toujours appelé* Tichawski. Voyez la note à la page 387.

Ut magna maria, sic magna imperia esse multis obnoxia varietatibus, tempestatibus, et procellis mundus universus agnoscit, et retroactæ historiæ copiose testantur. Jam ab annis quatuor, quibus in hac missione laboravi, revolutionem aliquam expectabamus, quæ non tantum nos, verum et summa imperii capita perturbaret. A morte tsari Theodori Alexiewicz, tria capita hoc amplissimum Russiæ imperium hactenus gubernabant, tsar Iwan Alexiewicz, tsar Petrus Alexiewicz, et ex eodem patre soror, ætate et capacitate major Sophia, quam Iwan minus imperii capax ob assiduas ægritudines, Petro adhuc in teneris existente, in sociam regiminis assumpsit. Horum summus minister, penes quem omnis stabat expeditio, erat Basilius Basilides Galitzin, princeps et in exteros humanitate, et in rebus agendis dexteritate laudatissimus. Interea proficiebat Petrus, et jam eam ætatem attigerat, ut vinculo matrimonii unius e strelecciorum capitibus agnomine Lopuchin filiam, hoc labente anno, sibi illigaret. Nihilominus pergebant in regimine suo Iwan et Sophia, res imperii exequente Galitzinio, fere (ut aiunt) neglecto Petro. Horum imperatorum antecessor ac frater Theodorus, magno fertur affectu inclinatus fuisse in romanam, et peculiariter nostram religionem, ita, ut designaverit nobis successu temporis,

et collegium et scholas erigere; jamque locum destinaverat, quem nunc occupant Græci, latinæ et græcæ professores. Sed has pii principis sanctas designationes præmatura mors abrupit : mansit tamen earum hæres (ut mihi non raro relatum est ab uno e primariis interpretibus) soror Sophia, quæ idem, cooperante Galitzinio, sed admodum occulte, fertur fuisse meditata. Et vero data fuit occasio exercendæ in nos hujus benevolæ propensionis. Cum enim augustissimus imperator Leopoldus per legatum suum, excellentissimum baronem dominum Joannem Christophorum Zierowski, anno 1684 Moscuæ tunc agentem nos commendasset, ut ibi degentibus catholicis serviremus, quamvis non omnino illico, non difficulter tamen assensit princeps, et tsarewna Sophia, tsaroque Joanne consentiente, nos, frendente et ingemiscente patriarcha, acceptavit, ea ratione, ut sub protectione augustissimi Cæsaris, bini hic quiete moraremur.

Cum autem anno 1687 colligati cum augustissimo, et serenissimo Poloniarum rege Moschi, adversus christiani nominis hostem, suppetias contra Tartaros expedirent, ingenti illi exercitui præerat princeps jam nominatus Galitzin, cum quo usque ad Samaram profectus est; nam ulterius non licebat, ob devastatos, per furentes Tartaros, igne agros, gramina et herbas. Jam vero quia hujus devastationis complex fuisse ferebatur hetman Kozakorum cum suo filio, ideo princeps hetmanorum officio exutum in exilium relegavit. Filium vero occulte cum Tartaris correspondentem, toto exercitu spectante, capite truncari jussit; et re infecta domum inglorius est reversus. Jam tunc infensus ei erat Petrus, et reducem ægre post multorum intercessiones ad audientiam admisit.

Anno labente 1689 rursus eodem duce adversus Tartaros alteram expeditionem tentarunt Moschi, cum ducentis prope millibus, et feliciter usque sub Prekop pervenerunt, nullo tamen singulari damno Tartaris illato, cum quibus volantem quandam solummodo velitationem habuerunt, domumque oppido celerius initio Augusti redierunt. Fama quidem gloriosa exercitum reducem, ipsumque ducem præcedebat, ipse dux me audiente, ad scribendum augustissimo hortans, in Troitzko, bono suo, in præsentia plurium Boiarinorum, ac residentis Polonici, jactavit, plus hac expeditione effectum, quam unquam ante hac fecerint Moschi, neque unquam auditum esse, ut Moschorum tantus exercitus, tam cito in ipsas Tartariæ fauces ingressus fuisset. Sed apud aulam Petri omnia sentiebantur contraria. Nihilominus tsarewna Sophia volens augere principi triumphum, magnis muneribus reducem

honoravit, eique adventanti ipsa obviam processit, qui extraordinarius apud Moschos honos, et Petrum graviter læsit, et Moschorum jam pridem conceptas varias suspiciones confirmavit. Itaque redux, a Petro in conspectum admissus non est : sed imperii thesaurarius vocatus, examinatus de expensis a tsarewna factis; in eo examine thesaurarium arreptum per barbam Petrus, in terram prostravit, et calcavit, quod dedecus cum ad tsarewnam pervenisset, demum irarum flamma in apertum prodire cœpit.

Congregabatur in urbem pedetentim copiosus miles (nam tsar Petrus extra urbem in Obrazensko, villa sua urbi adsita degebat) nemine sciente, quem in finem. Sparsum deinde fuit Obrazensko cingendum fuisse Petrum, aut capiendum, aut perimendum. Hoc certum est, proditum esse, de nocte tsaro Petro strui insidias, qui illico se proripiens, raptim collectis rebus, in Troïtzam (locus inclyto monasterio 200 monachorum clarus, 12 milliaribus Moscua dissitus) et serio rem suam agere est aggressus. Primo igitur examinata strelecciorum capita, tum alii complices. Quid fassi fuerint, ignoramus. Hoc ad nos fama pertulit dixisse alios, Petri vitæ omnino fuisse insidiatum, alii fatebantur, nequaquam, sed matris illius, et quibusdam familiis, alii alia. Hoc tamen notandum, Petrum profugum secutos fuisse plerosque boiarinos et streleccios; qui autem non erant secuti, citabantur. Demum etiam citati sunt officiales Germani in Troïtzam, qui ne partem alteram offenderent, mentem principis adhuc stantis et tsarewnæ expetierunt. Sed ab hac parte data eis fuit libertas seu manendi, seu parendi. Mox deposcuntur a Petro princeps Galitzin, strelecciorum præses, juvenis quidem, maximi tamen hic nominis et æstimationis boiarinus, Sophiæ imprimis charus, thesaurarius, aliique ex aula Sophiæ. Galitzinius et strelecciorum præses non sunt extraditi. Porro ad placandum Petrum emittebantur varii et chari Petro boiarini, ipse demum patriarcha. Sed in malum Sophiæ, omnes partibus Petri adhærentes, maxime patriarcha, qui exauthorato Galitzinio et Sophia, campum imperandi sperabat et nactus est.

Cum vero fortiter expeterentur a tsaro dicti jam principes, minis etiam et violentia intentatis, tandem indicavit tsarewna, sibi cum Galitzinio ad Petrum proficiscendum; sed in conspectum admissa non est, rediitque cum illo. Fertur, postmodum dixisse Petrus, si hi duo boiarini non extradantur, se Moscuam obsessurum, et totam in cineres conjecturum. Demum extraditi sunt, Galitzinius quidem ultro

perrexit, cum consueta comitiva; alter vix non violente a tsarewna abstractus inglorie deductus est. Galitzinius in conspectum Petri non est admissus, sed in atrium supra gradus advocatus sententiam audivit : quod imperium pro arbitrio suo rexerit, expeditiones absque tsarorum scitu fecerit, sigillo abusus fuerit, exercitum tantum cum tot impensis jam bis absque ullo effectu contra Tartaros eduxerit, quamobrem a Tsareis Majestatibus spoliatur boiarinatu et in exilium relegatur. Expeditus est illico in curru suo, comitante aliquo famulitio, demum sequente conjuge cum liberis cæteraque familia. Primo exilii locus Kargapol, in desertis prope Archangelum, erat destinatus, postea Puste Ozero, locus remotissimus ad fines Obdoriæ et Sibiriæ, cumque plura contra ipsum proderentur, in ipso itinere honorata comitiva est spoliatus, in currum conjectus, catenis et compedibus oneratus, accatenato ad pedes ejus uno streleccio, ne quo solus se vertere posset, iter miserabile continuare est compulsus. Spargebatur etiam, Galitzinium revocandum fuisse, et publice in urbe capite plectendum, nisi pro eo tsar Iwan et alter Galitzin Wasil Alexiewicz, fratruelis, Petro adhuc charus, intercessissent. Præses vero ille strelecciorum, agnomine Schaklowiti, cum neminem complicem prodere vellet, se ipsum reum, et in vitam Petri perduellem fateretur; knutis (genus est vilissimorum verberum) est flagellatus, qua in tortura promisit se ante mortem suam scripto porrecturum serenissimo Petro, totum processum conjurationum contra eum, quod et præstitit. Petrus confessione illa emollitus, vitam ei donavit : verum urgentibus boiarinis, et instante potenter patriarcha in decapitationem ejus, coactus est consentire. Securi percussum sepeliri fecit in dicto monasterio (nam hæc omnia ibi agebantur) et per sex hebdomadas exequias pro eo haberi, imperavit. Non commemoro hic multos alios minoris nominis exauthoratos, in exiium missos, capite, aliisque membris truncatos, circa majores occupor. His peractis, tsarewna Sophia quoque est exauthorata, honore tsareo privata, proclamatumque publice fuit, ne in posterum in supplicationibus nomen ejus commemoraretur, quod jam servatur. Etiam ei significatum, ut aulam deserat, et se in monasterium conferat priusquam Petrus in urbem revertatur, quod his diebus peractum esse credimus [1].

[1] Constat ex literis proxima posta ad quemdam e nostris Varsoviam datis a (Brie?) residente Poloniarum in Moscovia, tsarewnam Sophiam in monasterium se recepisse.

Fertur (certum non habemus) proditum fuisse, Sophiam intendisse, Petrum tollere, Galitzinium in thronum sensim evehere, fœdus matrimoniale cum eo pacisci, et simul imperare, demum cum religione romana se unire. Quod quidem dicitur Galitzinius etiam coram heterodoxis dixisse; se mirari ignorantiam patriarchæ, qui se romanæ Ecclesiæ, a qua leves ob causas Græci defecerant, nollet unire; futurum brevi aliter. Idem princeps, cum P. collega huc advenisset, et nostri commendatitias a Cæsarea Majestate peculiariter ad eum scriptas præsentasset : vocavit ad se professorem latinæ linguæ et græcæ, eique literis ostensis coram plurima nobilitate adstante dixit : iterum venit huc unus jesuita mihi a Cæsare commendatus, caveas, ne quid contra jesuitas loquaris. Dictum hoc ad patriarcham delatum, mire illum et clerum exacerbavit. Hæc et alia ejusmodi dicta nobis non exiguum attulere odium, et nocumentum. Certum enim est, patriarcham, a tempore, quo hic recepti sumus, nunquam ei pacifice locutum fuisse, existimans nos ab eo hac intentione admissos, ut uniremur. Imo patriarcha ingemuit, cum nuper meus P. socius huc advenisset, et flens dixisse fertur, post suum obitum totam Moscuam futuram jesuiticam.

Dum hæc aguntur, profugerat Moscua quidam staretz (sic vocantur hic seniores monachi) monasterii cujusdam stroitel, seu fundator, sed ex fuga retractus, et in examen cum pluribus complicibus vocatus. Tenebatur is jamdudum in vinculis a patriarcha, propter quasdam sententias catholicis faventes, Græcis contrarias, quas tenebat et spargebat. Fertur hoc instrumento uti voluisse tsarewna pro unione, alii dicunt, eum ab hac parte designatum fuisse pro patriarchatu; quidquid sit, cum quæstioni subjectus esset, fassus fuit, se omnium conscium fuisse, quæ contra Petrum agebantur; dissuasisse tamen, quæ cædem ejus concernebant, nihilominus quod hæc non manifestaverit, manibus, pedibus, ac demum capite est truncatus. Dicitur etiam sub quæstione interrogatus fuisse, an jesuitæ aliquam horum actorum habuerint notitiam? et an non ab eis acceperit consilia, aut instructionem quoad doctrinam? Dixit, quod debuit, nos nullius rei conscios fuisse, nempe qui neque hominem vidimus, neque novimus, neque ullam correspondentiam cum eo habuimus. Nihilominus per eum in famam et sermonem venimus hæreticorum et schismaticorum, maxime cleri et patriarchæ, qui nactus contra nos occasionem agendi, nemine jam contradicente, exulante Galitzinio, exauthorata Sophia, quibus præsentibus nihil audebat, omnem movit lapidem, ut contra nos

decretum impetraret. Mussitabant inter sese hæretici, nos cum eo esse interessatos, alii negabant, dicentes; si essemus vel modice interessati, nos integris capitibus dimittendos non fore : utut sit, dicebant alii, sive simus nocentes, sive innocentes, nos tamen exulaturos. Hæc tamen omnia manifestant fraudes, et de nobis expediendis curam hæreticorum.

Quare die 2ª octobris stylo veteri, id est 12ª stylo novo, dies erat mercurii, finitis nostris divinis, circa meridiem, adest scribarum unus qui nos citat in curiam legatoriam, ibi nos expectari a vice præside curiæ; quo cum venissemus, remotis circumstantibus, assidentibus consiliariis et assessoribus sic nos affatur. Magni Domini, tsar Iwan Alexiewicz, tsar Petrus Alexiewicz, totius magnæ, parvæ, albæ Russiæ authocratores, curant vobis significari, quod vos ad commendationem augustissimi Cæsaris, propter amicitiam et fraternitatem quam cum illo habent, receperint, sed ad tempus, non in perpetuum. Nunc autem visum est eisdem Tsareis Majestatibus, ad vestrum augustissimum Cæsarem vos remittere. Ne autem cogitetis vos causam dedisse huic expeditioni; non : scimus enim de vestra honesta vita, et virtuosa conversatione; causa unica est sanctissimus noster patriarcha, qui cum toto suo clero instanter supplicavit Tsareis Majestatibus, et in suo concilio ecclesiastico conclusit, vos non esse hic tolerandos : quia religio et fides vestra nostræ benedictæ religioni et Ecclesiæ, est nimium quantum, imo antipathice contraria. Hæc est summa culpa. Itaque intra duos dies, qui vobis ad expediendum conceduntur, discedatis. Discedetis autem absque ulla violentia, honorifice, dabuntur vobis vecturæ tsareæ, milites pro custodia, assistens, et ex thesauro tsareo subsidium pro viatico. Cui illico sic respondi : Quod Tsareæ Majestates, tsar Iwan Alexiewicz, tsar Petrus Alexiewicz, totius magnæ, parvæ, albæ Russiæ authocratores, nos ad commendationem augustissimi Cæsaris nostri receperint, et hactenus in suo imperio tenuerint, profundissimas habemus gratias; quod autem nos tam repente et in hac circumstantia turbati imperii, nulla nostra culpa, jubeant exire, mirabitur augustissimus Cæsar, et miramur nos. Quare rogamus, ut nobis indulgeant tamdiu hic subsistere, donec hac de re informemus augustissimum, et ab eo recipiamus responsum, cum ab eo simus huc missi, et sub ejus protectione vivamus. Moverunt omnes capita, subridentes, et vice præses respondit. Nullo modo vobis licet scribere, imo Cæsar nec debet hac de re scire, usque dum sitis extra Moscoviam. Rursus ego : Cum nos uterque

nostrum nobiscum, quisque seorsim pro se, attulerimus commendatitias a Cæsarea Majestate, rogamus, discedentibus nobis etiam dentur literæ ad augustissimum, nostræ innocentiæ testes, in quibus simul causa nostræ expeditionis declaretur. Reposuit : Futuram brevi necessitatem scribendi ad Cæsaream Majestatem, qua occasione etiam significabitur de vestri dimissione; cæterum dare alicui commendatitias non esse hic moris. Subjunxi rursus : Quomodo beatissimus patriarcha cum clero suo ita nobis adversatur ? cum ego jam annum quartum hic existens, nunquam coram eo comparuerim, neque ullam controversiam cum aliquo e clero habuerim, neque meus P. collega; imo de ritibus Ruthenorum semper honorifice locutus fuerim, eosque defenderim, ut ipsi hic adstantes testantur interpretes. Ad hoc respondit contractione humerorum. Iterum postulavi, ut saltem octo dies nobis concederentur ad præparationem pro discessu, et dispositionem circa nostra domestica. Negavit, et sibi vehementer commendatum esse, ut intra duos dies discederemus, asseruit. Sic discessimus e curia legatoria ad magnificum dominum residentem Poloniæ, cum quo egimus, ut pro jure suo, saltem unum e nobis retineret. Comparuerunt ibidem duo præcipui interpretes, qui identidem culpam in patriarcham rejiciebant, tanquam unicam causam nostri discessus, cui nemo absente Galitzinio audet se opponere, et qui potentissime apud omnes boiarinos egit, ut in suam partem eos pertraheret. Nihilominus eadem die expedivimus duos cursores in Troïtzam, alterum ad dominum generalem de Gordon, alterum jam de nocte ad serenissimum Petrum cum supplicatione, in qua præcedentia postulata continebantur.

Die altera, quæ erat Jovis, cum mane divina pro nostris peragerem, P. collega in urbem se contulit ad magnificum dominum residentem, cum illo in curiam legatoriam iturus. Egerat tunc rursus dominus residens, saltem pro uno retinendo : sed negatum est ei absolute, neminem e nobis illi permittendum; metuebant enim sic dandum cito regressum. Petita rursus expeditionis nostræ causa a domino residente, responsum ei est, ut nobis; in cujus rei fidem, testimonium nobis manu sua scripsit, quod hic fidei causa placuit apponere. — Ego infra scriptus Suæ Serenissimæ Majestatis regis Poloniarum, domini mei clementissimi, ac totius reipublicæ, utriusque gentis, regni et magni ducatus Lithuaniæ ablegatus extraordinarius, et ad aulam serenissimorum Moscoviæ tsarorum in annum tertium residens, hoc præsenti meo chirographo testor, mihi in aula legatoria earumdem

majestatum, a cancellario et vice præsidente hujus aulæ, negotiorumque publicorum pro interim expeditore, in præsentia aulicorum, consiliariorum et assessorum suorum et reverendissimi patris Tobiæ Tichanowsky societatis Jesu, actualis missionarii, quærenti, cur reverendi patres, Cæsarei missionarii, hucusque in obsequiis catholicorum hic morantes, tam subito hinc amandarentur? responsum datum fuisse: non alia de causa eos hinc expediri a Tsareis Majestatibus, nisi quod patriarcha Moscoviæ cum toto suo clero supplicaverint, eos non esse tolerandos, eo quod fides illorum ac religio nimium quantum imo antipathice contraria esset beatæ illorum religioni et Ecclesiæ. Quam ipsam solam causam tsareis literis, propediem perscripturi sunt augustissimo Romanorum imperatori. Id et non aliud, me auribus meis ex illo, sicut et interpretibus tsareis iterato audivisse, testor, et manus meæ subscriptione, ac sigilli appressione confirmo. Moscuæ 4 octobris anno Domini 1689. Gregorius Dominicus Daumont, districtus Caunensis Dapifer, ablegatus, nec non residens Suæ Regiæ Majestatis. Similia de nobis testantur catholici nostri in speciali nobis dato testimonio.

Illa occasione, exaggeravit P. socius dictum illud: quod religio nostra eorum sit antipathice contraria; toleratis (inquit) lutheranos, calvinistas, et ubi calvinistæ vel lutherani tolerant Græcos, vel eorum religionem? interim augustissimus Cæsar, serenissimus Poloniarum rex, serenissima respublica Veneta, plurimos sub sua protectione fovent, et omnem eis libertatem concedunt; quomodo ergo religio nostra vestræ adversatur? indictum ei fuit a vice præside silentium, ne quid aliud experiatur. Dictum etiam fuit a vice præside, ne habeamus suspectos lutheranos vel calvinistas, quod in hanc nostri expeditionem influxerint, sed hæc erat excusatio non petita. Quis autem sibi id non persuadeat? quamvis eis nulla in re molesti fuerimus, nacti tamen sunt nobilissimam occasionem agendi, apud infensum nobis patriarcham, exacerbatum clerum, nemine patrocinante aut defendente, exulante ac tacente Galitzinio, exauthorata tsarewna; insuper acta sunt omnia clam in Troïtza, ne quidem consciis ibidem commorantibus aliquot catholicis, inter quos generalis de Gordon. Imo ipse vice præses, cum hæretici Hollandi aliquando ex novellis ei recensuissent, et calumniose exaggerassent, jesuitas unicam esse causam, tam enormium intestinorum in Anglia et Gallia bellorum, eosque esse orbis ac principum perturbatores, dixisse fertur: omnes jesuitas debere in unam urbem compingi, et comburi, atque ex orbe toto velut pestem eradicari. Cum

Pater iterum quereretur, nos in hac circumstantia expediri, locuturos, jamque loqui in Sloboda hæreticos, nos esse in his negotiis interessatos; reposuit vice præses, ut si quis audiatur aliquid hac de re contra nos loqui, sistatur in curia, se illum exemplariter puniturum.

Interea illuxit dies veneris, primo statim diluculo venit ad nos futurus noster in via assistens, cum mandato, ut adhuc ea die sub vesperum nos expediremus. Paulo post adest alius in curiam nos rursus citans; peragente divina pro confluentibus catholicis P. socio, ipse me in curiam contuli, ubi quæsitum ex me, quando volumus discedere? Respondi, nos rogare inducias usque in diem lunæ; sed omnino negavit, concessit tamen satis ægre usque in alterum mane. Cumque rursus instarem pro literis nostræ innocentiæ in his circumstantiis testibus, respondit : Nos nihil habere quod metuamus, jam causam abitus dictam esse, aliud nihil. Demum extraxit sex paria pellium sobelinarum, æstimata ducentis rublis, id est 600 florenis germanicis (secundum taxam Ruthenorum, quæ plerumque dimidium excedit) porrexit mihi, pro quolibet paria tria, hæc nobis pro via et memoria a Tsareis Majestatibus offerri. Gratias egi et spectantibus omnibus, manu pelles ferens, recessi.

Die igitur sabbathi sub crepusculum matutinum adsunt plerique nostri catholici confessionem et communionem expetentes, quos cum refecissemus, et pro dictione valedictoria causam nostræ expeditionis declarassemus, datis eis utilibus pro vita recte agenda, in his circumstantiis, documentis, inter collacrymantes circa meridiem discessimus; domo nostra et sacello, ut erat, adornato, angelo tutelari, et communitatis catholicæ senioribus et dignioribus commendata. Discedentes comitatus est magnificus dominus residens, et plerique officiales, ea tamen die nonnisi ex urbe egressi sumus, mansimusque in una slobodarum. Ne tamen integram nostri memoriam auferremus, reliquimus in domo nostra, ita postulantibus et urgentibus primoribus e cœtu catholicorum, juvenem studiosum, quem nuper pro auxilio instruendæ juventutis scholam nostram frequentantis susceperamus, ut is cum primis elementis, etiam fidei rudimenta illi ætatulæ instillaret, ne nobis absentibus, cogatur per adversariorum scholas vagari; ac dominicis festisque diebus in sacello quidpiam spirituale legeret et præcineret, donec Sua Cæsarea Majestas aliquid de novo statuere dignabitur. Sub vesperum accepi literas a domino generali de Gordon, qui significat, se omnes boiarinos, et demum ipsum serenissimum

rogasse, ut remaneamus, aut saltem permittatur nobis secundum nostram supplicationem fieri; sed nihil potuisse impetrare, eo quod patriarcha cum clero tam instanter urserint, ut dimitteremur, sed cum honore et viatico. Scribit præterea se obtinuisse quorumdam dierum moram, donec nempe ipse serenissimus Moscuam veniat. Sed contrarium experti sumus, urgente nos identidem, et continuo instante pro abitu nostro vice præside. Unde apparet, id generali ad apparens solatium tantum concessum ne quid ulterius moveret. Interea vice præsidi commendatum, ut quantocius nos expediret.

Itaque dominico die primum una circiter leuca ab urbe, urgente nos iterum assistente, progressi, adhuc ad valedicendum accurrentibus nostris catholicis, celebrato sacro, et sumpto ab illis allato prandio, ut Paulus a Mileto inter mutuos amplexus discessimus. Inter comitantes nos, fuere quoque Marchiones duo juvenes itali, Angelus de Gabrielis, Alexander Mazarozza, et vice comes Paulus Ivo Sabaudus, qui ante aliquot hebdomadas videndi hujus imperii causa huc advenerunt, commendati a serenissimo rege Poloniæ. Neque mirus videri debet, iste catholicorum erga nos affectus, utpote qui nihil eorum unquam concupivimus, nihil sive pro nostris commodis, sive pro sacello exegimus, in omnia ipsi expensas faciendo, quin et ipsis maxime pauperibus, pro temporis opportunitate liberaliter succurrendo, his contenti, quæ augustissimus Cæsar munifice nobis apud inclytam Silesiæ cameram assignavit.

Altera die post indictum nobis abitum, vivi comburio expediti sunt in vitam alteram Conradus Nordermann, et Quirinus Kuhlmann lutherani prophetæ, ob sparsos hic libellos quosdam propheticos, fidei reformatores. Conradus erat hic quondam celeber mercator; Quirinum in Silesia ortum, existimo unum fuisse e lutheranis prædicantibus ex Hungaria pulsum, de his alias jam ego scripsi in provinciam, appellabant se jesuelitas. Itaque eodem tempore in Moscovia jesuelitarum et jesuitarum nomen est deletum.

Atque ut compendiose finiam; causa nostræ expeditionis est principis Galitzinii erga nos propensio, et nunc ejus exilium; tsarewnæ Sophiæ exauthoratio, quæ cum de nostra expeditione intellexisset, fertur ingemuisse; patriarchæ et cleri, cum quo nunquam conversati sumus, vatinianum odium; hæreticorum, quibus nihil nocuimus, sufflammatio. Nos autem imus gaudentes, quoniam digni habiti sumus pro nomine Jesu contumeliam pati.

MÉLANGES

MÉLANGES

LE MANUSCRIT DE RAYHRAD. — *Histoire d'une prétendue découverte.* — C'est une opinion généralement adoptée que l'alphabet slave a été inventé par saint Cyrille, surnommé le Philosophe, frère de saint Méthode, et comme lui apôtre des Slaves.

A l'heure où nous sommes, on ne connaît pas de monument littéraire qui remonte à l'époque antécyrillienne, c'est-à-dire au delà de la seconde moitié du IXe siècle. Une pareille découverte aurait été un véritable événement pour le monde slave, à qui même naguère on ménageait cette agréable surprise; mais ce fut sans succès, la Providence voulant montrer à quoi l'on s'expose par des conclusions précipitées, et quels dangers entraîne un attachement systématique à des idées préconçues.

C'est ce qui est arrivé à un slaviste de Moscou bien connu par ses ouvrages. Nous ne dirons rien qui ne soit conforme aux aveux qu'il vient de consigner dans son remarquable travail sur l'origine de l'alphabet slave [1].

M. Bodianski, chargé il y a quatorze ans d'une mission scientifique dans les pays slaves, s'était arrêté dans la

[1] *O vréméni proïskhojdênia slavianskikh pismen.* Moscou, 1855, p. 321 et suiv.

capitale de la Moravie. Une fois à Brunn, un archéologue slave ne peut pas se dispenser de faire une excursion à Rayhrad, où le chemin de fer vous transporte maintenant en un quart d'heure. Sans parler des beautés riantes du pays au milieu duquel Rayhrad (*la Ville du paradis*) est situé, et qui lui ont mérité son nom[1], ni de l'aspect gracieux des tours élancées du couvent qui dominent tous les environs, les souvenirs historiques suffisent pour y attirer le voyageur. C'est à Rayhrad, s'il faut en croire la tradition locale, que saint Cyrille et saint Méthode, apôtres des Slaves, ont fait entendre pour la première fois la parole évangélique dans la langue du pays; c'est là qu'ils ont célébré le saint sacrifice d'après le rite gréco-slave, dans cette même église de saint Pierre et de saint Paul, qui s'y trouve encore de nos jours, et que saint Méthode a peut-être consacrée lui-même[2]. C'est là que des enfants de Saint-Benoît, sortis de la Bohême, ont bâti ce monastère, qui compte plus de huit siècles d'existence, et dont l'histoire est intimement liée à celle de la Moravie tout entière.

Or, parmi les trésors littéraires que possède la bibliothèque de ces religieux, qui ont rendu tant de services aux lettres et aux sciences, il y en a un qui a successivement attiré l'attention des slavistes les plus renommés. Nous voulons parler du *Martyrologe d'Adon*, écrit sur parchemin, in-4°.

M. Palatski, l'historiographe de la Bohême, fut le premier

[1] Les Allemands en ont fait *Raygern*.

[2] « *De his sanctis apostolis* (Kyrillo et Methodio) *seniores et antecessores nostri traditionem habuerunt, quod in hoc castro* (Rayhradii) *et in hac ecclesiola* (sc. Petri et Pauli) *divina celebraverint.* » *Ms. lib. mem. mon. Rayhr.* (Voyez l'excellent ouvrage du professeur B. Dudik, bénédictin : Geschichte des Benediktiner-Stiftes Raygern im Markgrafthum Mœhren. T. I, p. 61; Brunn, 1849.)

qui, en 1837, examinant ce manuscrit dont le texte est en latin, découvrit sur les marges un grand nombre de mots slaves écrits en caractères cyrilliques. De retour à Prague, il fit part de sa découverte à M. Schafarik, son ami. Celui-ci se rendit sur les lieux; il examina à son tour le manuscrit, constata la découverte de M. Palacki, et remarqua quelque chose de plus, à savoir un fragment de plusieurs lignes, devenu presque illisible à cause de la pâleur extrême de l'encre. Ce fragment se trouve à la fin de la page 70, et contient le commencement d'une homélie de saint Jean Chrysostome pour le jour de la nativité de la très-sainte Vierge. A en juger par la forme des lettres, l'orthographe et la langue, ce serait une copie faite sur un original bulgaro-serbe, c'est-à-dire écrit en bulgare mêlé de serbe.

M. Bodianski arrive à son tour; il donne toute son attention au texte du *Martyrologe;* il se met à le lire d'un bout à l'autre, espérant peut-être compléter les recherches de ses deux prédécesseurs. En effet, à peine arrivé au milieu du second feuillet, il y trouve, à la 15e ligne, un mot écrit en lettres cyrilliques. Qu'on juge de son étonnement et de sa joie! Le chapitre dont ce passage faisait partie a pour titre : *Quo genere vel cultu sancti martyres venerandi sunt, ex libris beati Augustini;* et il commence par les mots suivants : *Populus christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, etc...* Maintenant voici le fameux passage lui-même : *At illo cultu qui græce* латрїꙗ *dicitur, latine uno verbo dici non potest, etc...* Le même mot de latrie est aussi écrit en latin, au-dessus du mot slave, l'un et l'autre de la même main et avec la même encre.

On le sait, plus on remonte vers l'antiquité, plus les lettres cyrilliques ressemblent aux grecques, au point de tromper le lecteur peu familiarisé avec la paléographie. — Toutefois l'alphabet slave a certaines lettres qui n'existent point chez les Grecs; ceux-ci n'ont pas, par exemple, la dernière lettre du mot qui nous occupe en ce moment; d'où l'on conclut avec raison qu'il est écrit en cyrillique. D'ailleurs, un Grec aurait mis λατρεία; peut-être même λατρία, quoique cette dernière forme soit contraire à l'usage, aussi bien qu'au génie de la langue grecque.

Le mot étant donc écrit en caractères cyrilliques, on a le droit d'en conclure que nous sommes sur la trace la plus ancienne de l'écriture cyrillique; et que, partant, l'alphabet cyrillique ou *kyrillitsa* est antérieur à saint Cyrille, dont il porte le nom.

Une note du copiste, ajoutée à la fin du manuscrit, vient confirmer cette conclusion, en apparence paradoxale. Elle donne la date précise du volume; en voici le passage principal : *Et inde Dominus Carolus solus regnum suscepit usque in presentem annum feliciter, qui est annus regni ejus* XLII, *imperii anno* VIIII. *Sunt autem totius summe ab origine mundi anni usque in presentem annum* $\overline{IIII}$ *DCCLXI*[1]. Ainsi le manuscrit remonte au temps de Charlemagne.

Or, d'après le témoignage du moine Khrabre, l'alphabet slave a été inventé par saint Cyrille, en 855. Comment expliquer un pareil fait? Cela est étrange, et pourtant le texte est là! Aussitôt, la nouvelle de cette découverte inattendue est portée à Prague, au tribunal de M. Schafarik, qui devait

[1] Nous ne nous portons pas garant de cette chronologie, qui se rapproche beaucoup de celle de Scaliger.

la sanctionner. L'illustre archéologue hésita longtemps; il alla jusqu'à refuser d'admettre le fait, craignant quelque illusion; et ce n'est que muni d'un calque fidèle du mot en question qu'il écrivit à M. Bodianski dans les termes suivants : « J'ai reçu, il n'y a pas longtemps, un calque du mot **латрніа**; il est, en effet, écrit de la manière que vous le dites[1]. Je n'ai pas noté tous les mots grecs du manuscrit; j'ai même passé bien des mots écrits en cyrillique : celui dont il s'agit est du nombre. Quant à la chose elle-même, je ne saurais rien vous dire là-dessus; je l'avoue, je n'y entends rien. »

Remarquons la prudente réserve et la modestie du célèbre paléographe. Il se garde bien d'en venir à des conclusions qu'il pourrait regretter plus tard. N'importe, M. Bodianski est tout consolé par cet humble aveu; il ne néglige pas d'en faire ressortir l'importance; il rappelle l'autorité de celui qui le fait, et en même temps il confesse la fragilité humaine. Pourquoi ces précautions? pourquoi ces restrictions atténuantes? Qu'est-il arrivé? Le voici.

A peine M. Bodianski a-t-il quitté le couvent des bénédictins de Rayhrad, qu'un autre savant frappe à la même porte. Lui aussi venait examiner le *Martyrologe* d'Adon; il le vit, l'examina et il repartit. C'était le spirituel professeur de langues slaves à l'université de Saint-Pétersbourg, M. Sreznewski. Chose singulière, l'un et l'autre cultivent les mêmes études; l'un et l'autre ont vu le manuscrit; l'un et l'autre font, en retournant en Russie, une partie du voyage ensemble; ils parlent de tout, excepté de la grande découverte! De retour à Saint-Pétersbourg,

[1] Remarquons ici en passant que M. Bodianski lit d'une manière un peu différente. Voyez p. 433.

M. Sreznewski livre au public un rapport sur le voyage qu'il vient de faire; il y parle de Rayhrad et du *Martyrologe*. Mais il ne dit pas tout à fait la même chose que son collègue de Moscou. Il prouve que le feuillet sur lequel se trouve le mot décisif est d'une époque plus récente, quoiqu'on ne sache pas précisément quand il a été intercalé. M. Bodianski l'a appris trop tard; son rapport était déjà publié. En relisant la relation de M. Sreznewski, il dut reconnaître son illusion; et, pour se justifier, il écrivit les lignes suivantes :

« La chose est possible, car le feuillet se trouve dans le commencement même du manuscrit; je n'avais pas lieu d'y faire attention, d'autant plus que tout est écrit avec la même encre; de sorte que je n'avais aucune raison de m'en défier. Autrement, lors de mon séjour à l'étranger, je me serais fait un devoir de vérifier par moi-même l'observation de M. Sreznewski. Ne pouvant le faire, je me suis adressé plus d'une fois à des amis, en les priant de se charger de ce soin à ma place, et jamais je n'ai pu obtenir de réponse satisfaisante. Ainsi il faut bien que la chose soit telle que la présente M. Sreznewski, qui a vu le *Martyrologe* après moi. » (P. 327.)

Il serait inutile de revenir sur une question depuis longtemps décidée par un homme des plus compétents dans la matière; toutefois, comme les dernières paroles de M. Bodianski pourraient laisser planer quelque doute dans l'esprit des lecteurs, et que d'ailleurs l'ouvrage dans lequel il raconte cet intéressant épisode de son voyage, m'était tombé entre les mains à Prague, je voulus m'éclairer là-dessus auprès de personnes que je croyais être parfaitement

au courant de la question. On ne me donna que des réponses vagues, et il me fut impossible de me rendre sur les lieux. Je m'adressai alors à un ecclésiastique de Brunn, connu par ses talents littéraires et par son zèle apostolique. Plus heureux que M. Bodianski, je reçus une réponse très-satisfaisante[1]. Qu'il me soit permis, en la reproduisant, d'exprimer ici ma reconnaissance envers l'aimable et savant professeur.

« Brunn, le 28 octobre 1856.

« Je suis bien aise de pouvoir satisfaire à votre demande au sujet du *Martyrologe* d'Adon. Je me suis rendu en personne à Rayhrad, et j'ai prié le père Abbé de me montrer le passage en question. En effet, je lus à la 15e ligne du deuxième feuillet, les mots suivants : *Illo cultu qui græce* **латрниа** *dicitur*, etc. Certainement il n'y a qu'un Slave qui ait pu écrire avec η au lieu de ι ou ει ; car, qu'on y lise **латрниа** et nullement **латрїна**, là-dessus il n'y a pas de doute possible[2].

« On aurait tort cependant d'en conclure, avec M. Bodianski, qu'il a existé parmi les Slaves une kyrillitsa antérieure à saint Cyrille ; et M. Sreznewski a parfaitement raison de dire que ce feuillet est d'une date plus récente que le reste du volume, quoique cette date soit incertaine. Ce feuillet est, au fond, de trop ; puisqu'il contient absolument les mêmes choses que le premier, dont il n'est qu'une répétition, une copie, et une copie bien plus récente ; peut-être

[1] L'original est écrit en langue morave.

[2] Ceci confirme la leçon de M. Schafarik, que nous avons citée plus haut. (P. 435.)

a-t-elle été faite lorsque le premier feuillet devint difficile à lire. Là-dessus, vous pouvez vous en remettre à notre témoignage. Le père Abbé et moi nous avons examiné l'un et l'autre feuillet avec la plus grande attention. Au reste, l'âge bien moins avancé du deuxième feuillet se trahit par la blancheur du parchemin, étonné, pour ainsi dire, de porter des caractères de forme antique. Le mot de latrie se trouve aussi sur le deuxième feuillet, à la douzième ligne ; mais il est en latin. — M. Bodianski a reconnu son erreur.

« F. Souchil,

« Professeur de théologie. »

Ainsi, de l'aveu de tous, la cause est finie ; il ne nous reste, en terminant, qu'à rappeler la belle vérité que nous suggère M. Bodianski lui-même, lorsqu'il s'écrie dans un endroit de son récit : *Ne vse to zoloto, tchto blestit* : « Tout ce qui brille n'est pas or. »

Fragments glagolitiques du ixe siècle. — La paléographie slave vient de s'enrichir d'un nouveau trésor. M. Hœfler, professeur d'histoire et doyen de la faculté de philosophie à l'université de Prague, a découvert dans un manuscrit latin du ixe siècle deux fragments glagolitiques de la plus haute importance. Ce sont deux feuillets en parchemin, in-4°, collés avec le plus grand soin sur les côtés intérieurs de la reliure en bois qui recouvre ce manuscrit. Le temps les a bien maltraités : le feuillet collé à gauche en a pourtant souffert moins que celui du côté droit.

L'un et l'autre contiennent des hymnes de l'Église gréco-russe, et l'une d'elles est en l'honneur des apôtres saint Pierre et saint Paul, ce qui n'étonnera pas ceux qui, versés dans la connaissance des anciennes liturgies, savent combien y sont multipliés ces témoignages des rapports intimes de l'Eglise d'Orient avec celle d'Occident.

D'après M. Schafarik, juge des plus compétents dans cette matière, de tous les monuments glagolitiques, celui-ci serait le plus ancien qu'on connaisse; il remonterait au temps de saint Cyrille et de saint Méthode.

Cette heureuse découverte répandra, nous n'en doutons pas, un grand jour sur une question encore bien obscure pour les slavistes, à savoir laquelle des deux écritures est la plus ancienne, la glagolitique ou la cyrillique. Toujours est-il que l'illustre auteur des *Antiquités slaves* semble avoir été ramené par là à l'hypothèse qui donne la priorité à l'alphabet glagolitique.

Sous le rapport linguistique, ce fragment a cela de remarquable, qu'on y rencontre des bohêmismes de la période la plus reculée. — Autre chose non moins digne de remarque, c'est un palimpseste.

Enfin, le manuscrit latin lui-même offre plus d'une sorte d'intérêt. D'abord, il contient l'Apocalypse, les Actes des apôtres et plusieurs épîtres, d'une rédaction très-ancienne et jusqu'à présent inconnue. Ensuite, le feuillet qui précède le texte est orné de deux miniatures de style byzantin, enluminées, et placées l'une au-dessus de l'autre. Celle d'en haut représente Notre-Seigneur Jésus-Christ tel qu'il est décrit au chapitre premier de l'Apocalypse. Dans la peinture inférieure, on voit un seigneur, ayant un glaive dans la main

droite, et la main gauche levée comme pour prêter serment. Un prélat lui fait hommage d'un livre, qui pourrait bien être le manuscrit latin qui nous occupe en ce moment. Au bas de cette seconde miniature il y a aussi une inscription, dont malheureusement on ne distingue que quelques mots. M. Schafarik la lisait ainsi : (*Si dominus vel*) *parum* (*donabit*), *munus votum superabit.*

Que les fragments glagolitiques aient quelque rapport avec le manuscrit latin qui les contient, cela paraît très-vraisemblable. Inutile de dire que nous attendons, avec une impatience légitime, les résultats scientifiques auxquels MM. Schafarik et Hœfler auront été amenés par ce précieux reste de la littérature glagolitique.

LE PAPE BENOÎT XIV ET L'IMPÉRATRICE ÉLISABETH. — On lit dans la *Vie du pape Benoît XIV, Prosper Lambertini,* par Caraccioli ; Paris, rue et hôtel Serpente, 1783, in-12 :

« Élisabeth, impératrice de Russie, appelait Benoît XIV l'homme sage ; et souvent, disait-elle, je l'aurais pris pour arbitre sur plusieurs affaires épineuses, si j'en avais reçu la permission de nos préjugés. » (P. 85.)

« Le bruit courut dans Rome qu'Élisabeth, impératrice de Russie, se rappelant que Pierre le Grand, son père, avait eu des vues pour réunir l'Église grecque et la latine, elle s'était pareillement occupée de cet objet ; qu'un seigneur russe était venu de sa part, sous prétexte de voir l'Italie ;

et qu'après plusieurs conférences extrêmement secrètes, il avait repris la route de Pétersbourg. Il transpira seulement que l'envoyé ne cessait de dire que Benoît XIV avait un esprit universel, et que ses réponses étaient toujours parfaitement adaptées à tout ce qu'on pouvait lui objecter. » (P. 234.)

LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT FIGURÉE EN PEINTURE.— On sait généralement qu'un des points controversés entre l'Église russe et l'Église catholique est la procession du Saint-Esprit. L'Église catholique enseigne que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; et l'Église russe, tout en reconnaissant parfaitement qu'il procède du Père, ne consent pas à dire qu'il procède aussi du Fils.

C'est une chose assez curieuse que, dans un des sanctuaires les plus vénérés par le peuple russe, on trouve un tableau représentant la sainte Trinité et figurant d'une manière sensible le dogme catholique. Dieu le Père est assis sur un trône; il tient sur ses genoux son Fils, qui porte sur sa poitrine le Saint-Esprit. Comment un peintre aurait-il pu, à l'aide du pinceau, reproduire d'une manière plus expressive le *Filioque?*

Ce tableau remarquable se trouve placé au centre de la partie supérieure de l'*iconostase,* dans la grande église du célèbre monastère de Saint-Serge de Troïtza, à soixante kilomètres de Moscou. Les connaisseurs estiment qu'il doit remonter à une haute antiquité; et la preuve qu'ils en donnent, c'est qu'il aurait servi de modèle à l'iconostase de la

cathédrale de l'Assomption, à Moscou. Cette ressemblance se fait principalement remarquer dans la disposition des différentes images qui composent l'iconostase, surtout dans les quatre étages supérieurs.

On peut consulter sur ce sujet une revue russe intitulée le *Moskvitjanin* ou le Moscovite, année 1843, n. 2, p. 553.

On pourrait rapprocher de ce tableau un texte de l'Apocalypse (c. XXII. v. 1), commenté et expliqué par le R. P. Jean Pierre Secchi, de la compagnie de Jésus, dans son ouvrage intitulé : *la Cattedra Alessandrina di S. Marco Evangelista e Martire, conservata in Venezia*. Venezia, dalla premiata tipografia di P. Naratovich, 1853, 4°. — Parte quarta ermeneutica, c. III et VI.

LE VERT DE CHINE. — Note du R. P. Hélot, missionnaire de la compagnie de Jésus en Chine, sur les procédés des fabriques de A-zé, dans le Tché-kiang.

La note suivante, dont il n'est pas nécessaire d'expliquer l'importance, a été sollicitée par le conseil central de la Propagation de la foi, qui se montre jaloux de doter notre pays de cette nouvelle branche d'industrie. Déjà des expériences ont été faites à Lyon par un habile praticien qui s'est longtemps occupé de cet objet. Espérons que, grâce aux renseignements donnés par les missionnaires et à l'aide de ceux qu'ils nous promettent encore, ces expériences auront plein

succès, et que notre commerce cessera d'être tributaire des fabriques du Tché-kiang. Nous laissons la parole au P. Hélot.

Le 8 août 1856, le R. P. Borgniet me remit une note du président du conseil central de la Propagation de la foi, à Lyon, adressée au très-révérend père général de la compagnie de Jésus et transmise par lui au R. P. Borgniet, provicaire apostolique de la mission du Kiang-nan, avec invitation de ne rien omettre pour que la réponse fût prompte et exacte. Persuadé, comme le portait la lettre du très-révérend père général, que le missionnaire ne sort pas de ses attributions, en rendant à ses bienfaiteurs insignes quelques légers services, je laissai toute occupation de côté. A Chang-haï, je ne pus recueillir aucun renseignement positif; non-seulement on n'y prépare pas cette couleur, mais elle ne s'y trouve même pas dans le commerce, et lorsque les Européens en demandent à leurs compradors, ceux-ci la font venir de Sou-tcheou et la vendent à un prix exorbitant. Je fus toutefois assez heureux pour découvrir, par l'intermédiaire de monsieur le consul, que cette couleur se préparait sur une assez grande échelle à A-zé, gros bourg à six à huit lieues sud de Kia-hin-fou, dans le Tché-kiang. Le révérend père provicaire n'hésita pas à m'y envoyer. Une grande chrétienté du Tché-kiang qui se trouve près d'A-zé, facilitait mon expédition qui, autrement, aurait été un peu aventureuse. Le consul de France, M. Édan, avait eu la complaisance de me faire accompagner par un de ses employés

les plus intelligents, ancien élève des révérends pères lazaristes du Tché-kiang, et originaire des environs d'A-zé. Les braves chrétiens m'ont reçu avec la plus grande cordialité et n'ont rien omis pour me mettre à même d'arriver à la solution, objet de mes recherches. Ils m'auraient conduit voir les ateliers de préparation, si ces ateliers n'eussent été tous en chômage. Dans cette conjoncture, ils firent venir les chefs d'ouvriers de ces ateliers. Les ayant interrogés séparément, j'ai pu obtenir une connaissance nettement formulée de la préparation de cette précieuse couleur, et je m'empresse d'en transmettre les détails à M. le président du conseil central. Que si ces détails laissaient quelque incertitude, et semblaient insuffisants, il faudrait de nouveau faire le voyage d'A-zé vers le mois de novembre, époque des travaux[1]; ou bien, ce qui serait peut-être mieux, il faudrait faire venir deux ou trois ouvriers à Chang-haï et y faire la préparation; quelques ouvriers d'A-zé, amis des chrétiens, se sont offerts à cet effet. La chose serait possible et sans grands frais, car les toiles qui seraient teintes trouveraient facilement leur débit, soit dans nos orphelinats, soit dans notre collége et notre séminaire; seulement nos enfants seraient habillés un peu plus richement en couleur.

Si le résultat que veut obtenir le conseil central de Lyon exigeait ces nouveaux travaux, je ne doute pas que le révérend père provicaire ne se fît un devoir de me les imposer, et je mettrais à m'en occuper le même zèle que j'ai apporté dans les démarches que j'ai déjà faites et dont je vais rendre compte, en les faisant précéder de la note du

[1] Le voyage en question a été entrepris par le P. Hélot, et nous nous proposons d'en faire connaître les résultats.

conseil central, et d'un rapide aperçu des faits antérieurs qui ont rapport au même but.

Note à transmettre aux missionnaires qui se trouvent en Chine.

« A Chang-haï, en Chine, on trouve dans le commerce une substance verte qui ressemble à l'indigo de Java, mais qui n'est pas de l'indigo. Cette substance, que l'on nomme *lo-kao*, ne se prépare pas à Chang-haï, mais dans une autre partie de la Chine que nous ne connaissons pas.

« On dit que cette matière verte est fort rare et très-chère en Chine; cependant on l'emploie à la teinture des étoffes de coton les plus grossières, ce qui nous semble une contradiction frappante.

« Il serait très-important pour la fabrique de Lyon d'avoir des renseignements exacts sur les questions suivantes :

« 1° Quel est le prix réel du lo-kao à Chang-haï?

« 2° Quelle est la plante et la partie de la plante qui fournit la matière verte?

« 3° Quels sont les procédés mis en œuvre par les Chinois pour extraire cette matière de la plante, et pour l'employer en teinture?

« 4° Pourrait-on obtenir sûrement de la graine de la plante d'où l'on extrait le lo-kao, et avoir des renseignements sur la culture et l'exposition la plus convenable à cette plante?

« Nous comprenons que ces renseignements sont nombreux et bien difficiles à réunir; mais étant sur la voie pour obtenir une matière qui serait d'une grande utilité pour notre

fabrique, une faible partie de ces renseignements nous serait encore très-utile.

« On a reçu et on cultive la graine d'un arbuste que l'on croit être celui qui fournit le lo-kao, mais l'origine n'en est pas bien certaine; il serait donc très-important d'en recevoir encore une fois, pour entreprendre avec plus de courage et de persistance les travaux qui pourraient nous conduire au but désiré... »

Historique.

Vers les années 1848, 1850, on envoya au ministère du commerce plusieurs échantillons de produits chinois. Une toile de couleur vert d'eau frappa l'attention. Elle fut livrée à des chimistes habiles, qui furent très-étonnés de ne pouvoir mettre en évidence par aucun réactif, ni couleur bleue, ni couleur jaune, ce qui leur donna la presque certitude que cette couleur était due à un principe colorant vert inconnu en Europe. On trouva seulement des traces d'alumine et de fer. Comme à ces époques la France n'avait pas de consul en Chine, on s'adressa, pour plus amples renseignements, au consul d'Amérique à Canton, qui ne put procurer qu'un gramme de la matière cherchée; les expériences faites sur ce gramme donnèrent les plus satisfaisants résultats. On recourut encore à l'obligeance de M. le consul américain de Canton, qui, cette fois, put en envoyer une livre au prix de trente-cinq piastres, mais il donna le conseil de s'adresser à Chang-haï pour les détails, parce que cette couleur ne paraissait pas se fabriquer dans le sud.

M. de Montigny, qui venait d'être nommé consul à

Chang-haï, reçut des instructions du ministère pour s'occuper de cette affaire avec l'aide des missionnaires, tant de cette province que du Tché-kiang; il put se procurer quelques onces de la matière; mais, comme on avait dû s'adresser, faute de connaître d'autres sources, pour les renseignements, à Sou-tcheou-fou, seconde capitale de cette province, les marchands exagérèrent et la rareté et la cherté de cette matière, et la vendirent jusqu'à dix piastres l'once.

Vers 1854, M. de Montigny envoya des graines des arbres qui fournissent le *lo-kao*, et deux serres contenant deux à trois cents arbustes, le tout tiré de lieux authentiques par l'entremise des révérends pères lazaristes du Tché-kiang.

Voilà où en était la question quand le révérend père notre provicaire apostolique me chargea plus spécialement de cette affaire.

1° *De l'arbre qui donne le lo-kao.*

Cet arbre est de deux espèces. A l'époque de la chute des feuilles, les paysans en font des fagots de petit bois que l'on nomme *lo-za* (vert sarment), qu'ils colportent dans les pays de fabrique. Le *lo-za* est de deux espèces, qui pourraient bien n'être que deux variétés de la même espèce : l'une, qui vient dans les montagnes stériles du sud-ouest du Tché-kiang (et du Chan-tong), s'appelle *pa-bi-lo-za* (*blanche-peau-vert-sarment*); l'autre, qui pousse en buisson et sans culture dans les plaines fertiles des environs de A-zé, dans le même Tché-kiang, se nomme *hom-bi-lo-za* (*rouge-peau-vert-*

sarment). A A-zé, le fagot de 100 livres de *hom-bi-lo-za* coûte 1,000 sapèques, environ 5 francs de France, et le fagot de 100 livres de *pa-bi-lo-za* coûte 3,000 sapèques, environ 15 francs. La raison de cette différence de prix pourrait être la distance des lieux; car le *pa-bi-lo-za* vient à A-zé de plus de quarante lieues. Je ferai remarquer que le nom de *lo-za*, que l'on donne à cet arbuste dans le Tché-kiang, et sous lequel l'a envoyé M. de Montigny, n'est pas son vrai nom, mais le nom de ses branches mises en fagots, dans le commerce, pour la teinture; car le mot *za* signifie fagot de petit bois : c'est l'expression employée pour désigner tout bois à brûler. Des Chantonnais, sur les montagnes desquels croît cet arbuste, disent qu'il s'appelle *lieu-lo-chou* (*saule-vert-arbre*), et qu'au commencement de l'hiver on le colporte en petits fagots, sous le nom de *lieu-lo-tché* (*tché* signifie petit bois, rameau). *Lieu-lo-chou* est donc, je crois, son véritable nom.

J'ai fait dessiner d'après nature, par un peintre chinois, une branche de *hom-bi-lo-za* chargée de graines encore vertes; vers l'hiver, elles deviennent noires. J'espère que la malle de décembre apportera au conseil central environ cinquante livres de ces graines; du moins j'ai pris des mesures à cet égard. — Si l'on veut des plantes, on peut en expédier en serres; mais on m'assure que la graine vaut tout autant. Si je puis, j'enverrai aussi des graines de *pa-bi-lo-za*.

Les graines et arbustes provenant de l'envoi de M. de Montigny doivent être regardés comme authentiques. Dans ces envois ont dû se trouver le *hom-bi* et le *pa-bi-lo-za*. S'ils n'étaient plus distincts, on les reconnaîtrait aux caractères de coloration et de préparation qui nous restent à exposer.

2° *Préparation de la teinture verte avec l'écorce du* **Hom-bi-***lo-za*. (Fabrication de A-zé).

On prend le *lo-za* qui, comme nous l'avons dit plus haut, est livré par les paysans, aux fabriques, sous forme de fagots de petit bois; on enlève grossièrement l'écorce avec un couteau (le bois ne doit pas être tout à fait sec, car l'écorce sèche ne donne plus de couleur; c'est pour cette raison qu'on n'ôte l'écorce de la branche qu'au moment d'en faire usage). Les plus petits rameaux sont écrasés avec un marteau. En somme, en enlevant l'écorce, on enlève passablement de bois; en sorte que l'on estime que 100 livres de fagots donnent 50 livres d'écorce.

On prend 12 livres de cette écorce pour 150 livres d'eau, et l'on fait bouillir dans une chaudière. Il se forme d'abord une écume blanche à la surface; puis cette écume passe au rose. C'est cette particularité qui a fait donner le nom de *hom-bi* (rouge-écorce) à cette espèce de *lo-za*. Lorsque l'écume a passé au rose, on retire du feu et l'on verse le tout dans un grand vase. On laisse macérer pendant au moins deux jours et deux nuits, et alors la teinture est prête. Dans les temps très-froids, on peut garder cette macération vingt jours; gardée plus longtemps, elle se gâte.

La préparation de la teinture du *pa-bi-lo-za* est absolument la même; seulement l'ébullition prolongée ne fait pas passer l'écume au rose. C'est ce qui lui a fait donner le nom de *pa-bi* (blanche-écorce). De plus, la macération dans les vases doit durer au moins dix jours pour que la teinture soit prête, tandis que deux jours suffisent pour le *hom-bi*.

Pour procéder à la teinture, il faut observer le temps et attendre qu'il soit au beau fixe; car l'action du soleil est absolument nécessaire. On tient prêt pour l'usage un vase d'eau de chaux que les Chinois font ainsi : dans un sachet de toile, on met 30 onces de chaux pour 600 livres d'eau. On agite le sachet dans l'eau, la chaux se dissout, et la prépa-tion est faite.

3° *Teinture des toiles de coton en vert.* (Fabrication d'A-zé.)

La macération tant du *hom-bi* que du *pa-bi-lo-za* étant prête, ainsi que l'eau de chaux, on procède à la teinture des toiles, par sept à dix immersions dans la teinture du *hom-bi*, et l'on finit par trois immersions dans celle du *pa-bi*, en ayant soin de faire sécher à chaque fois. Voici le détail de l'opération. Nous avons dit plus haut qu'on laisse macérer l'écorce du *lo-za* deux jours au moins pour le *hom-bi-lo-za*, et dix jours pour le *pa-bi-lo-za*. La macération étant complète, si le beau temps permet de procéder à la teinture, on enlève l'écorce de la solution, puis on ajoute trois à quatre verres (à boire) d'eau de chaux, et l'on plonge la toile à froid dans la solution. On la tord, en ayant soin de ne pas perdre la liqueur qui s'écoule, et sans laver à grande eau, on l'étend sur la terre pour faire sécher. Il est important que la dessiccation de la toile ne soit pas trop rapide; c'est pour cela qu'on ne commence l'opération de la teinture que vers la fin du jour; de sorte qu'on n'étend les toiles sur le sol qu'à la tombée du jour; on les retire le lendemain, lorsqu'elles ont reçu l'influence bienfaisante du soleil; encore ne faut-il pas d'excès. Cette opération étant répétée neuf ou dix fois avec la

macération du *hom-bi-lo-za*, et trois fois pour terminer avec celle du *pa-bi-lo-za* (à laquelle on a ajouté l'eau de chaux de la même manière), la toile est teinte, mais d'un côté seulement, à savoir du côté qui a été exposé au soleil. Cette toile ainsi teinte s'appelle ici dans le commerce *sé-lo-pou* (littéralement, coloriée-vert-toile). Que si, l'opération de teinture terminée, il reste encore de la solution, elle peut servir une seconde fois le lendemain; seulement, il faudra y ajouter un verre d'eau de chaux. Que s'il en restait de nouveau pour une troisième opération, ce qu'il faut tâcher d'éviter, il faudrait à la troisième fois ajouter deux verres, et ainsi de suite en suivant la même progression dans l'addition de l'eau de chaux.

J'ai fait beaucoup de questions sur l'usage et l'emploi des deux teintures, *hom-bi* et *pa-bi*; ce que j'ai trouvé de plus clair, c'est que la solution du *hom-bi-lo-za* donne une teinte plus forte et plus ferme, mais sans lustre ni reflet, tandis que la solution du *pa-bi-lo-za* donne une teinte faible, sans vigueur, mais d'un reflet magnifique. On fait le fond de la couleur avec du *hom-bi*; on complète par le *pa-bi*, et l'on obtient ainsi la couleur verte la plus estimée des Chinois. J'envoie à Lyon un échantillon acheté à Chang-haï soixante-quatre sapèques, c'est-à-dire trois centièmes et six millièmes de piastre, environ vingt-cinq centimes de France. La même quantité de toile blanche coûte les deux tiers de ce prix; on peut donc estimer la teinture de cet échantillon à une valeur de douze millièmes de piastre, ou un peu plus de sept centimes de France. Ainsi cinq centimes et sept millièmes de piastre, environ huit à neuf sous, représenteraient la valeur de la teinture d'un mètre carré de toile.

J'ai fait une foule de questions pour savoir si l'on n'employait pas d'autres mordants usités en Chine pour la fabrication d'autres couleurs ; par exemple l'alun, la couperose verte, la potasse, etc., et la réponse fut toujours qu'on n'employait d'autre mordant que le peu d'eau de chaux dont il a été parlé. Du reste, j'ai quelque lieu de croire que dans le Nord, les paysans qui veulent teindre certaines toiles pour leur usage, les trempent préalablement dans une solution d'alun.

4° *Fabrication du Lo-kao* (à A-zé.)

Dans ce qui a été dit plus haut sur la teinture des toiles de coton par l'écorce du *lo-za*, on a dû remarquer qu'après chacune des immersions de la toile dans la teinture, celle-ci est immédiatement mise à sécher et exposée au soleil, sans être passée à l'eau claire. Or, c'est de la surcharge de teinture de ces toiles que l'on va extraire le *lo-kao*.

On s'y prend ainsi : on dispose cinq ou six vases pleins d'eau claire et froide. Dans le premier, on plonge et on agite la toile teinte (sans précisément la laver) ; l'eau se colore légèrement en vert ; puis on agite encore la même toile dans le deuxième vase, dont l'eau se colore aussi, puis dans le troisième vase, puis dans le quatrième, etc., et l'on fait sécher la toile pour la livrer au commerce. On reçoit les eaux de lavage dans une grande marmite. Sur la surface de l'eau de cette marmite on étend un lit de fil de coton assez épais et l'on chauffe. Lors de l'ébullition, la matière colorante divisée dans l'eau, mais non dissoute, est arrêtée par les fils de coton qui se colorent en peu de temps, tandis que

l'eau devient limpide ; on jette alors cette eau pour la remplacer par d'autre eau de lavage, sur laquelle on fait la même opération, et l'on continue ainsi en changeant toujours l'eau de lavage, jusqu'à ce que les fils soient suffisamment chargés de couleur verte. Généralement, il faut employer 6 livres de fil de coton pour reprendre la couleur verte abandonnée par le lavage de 300 pièces de toile (trente pieds de long sur un pied de large : ce pied est à peu près le pied métrique).

Les fils de coton étant convenablement chargés de couleur, on les lave en les frottant dans les mains, à savoir 6 livres de fil dans 100 livres d'eau claire et froide. Une poussière verte impalpable s'en détache et se précipite au fond du vase. On lave ainsi ces mêmes fils dans huit ou dix eaux, puis on les met de côté pour une autre opération. La poussière verte étant déposée au fond des vases, on décante l'eau devenue claire; on mêle ensemble tous les dépôts, puis on les lave jusqu'à six eaux différentes que l'on décante quand la couleur est déposée au fond du vase ; enfin on la fait sécher rapidement de la manière suivante. Sur un lit de cendre, on place une feuille de papier brouillard, et l'on verse et étend doucement sur ce papier la couleur en bouillie ; la cendre absorbe l'humidité, et bientôt on peut enlever la feuille de papier pour faire sécher au soleil. La mince couche de couleur se fendille et se détache du papier. C'est sous cette forme de petites lames minces qu'on la livre au commerce sous le nom de *lo-kao; lo,* vert, *kao,* pâte, *dépôt d'une solution aqueuse*. Plus la lame de *lo-kao* est mince, plus elle a de reflet, et plus encore, si on la fait sécher sur une surface polie; aussi doit-on se garder de s'arrêter à ce reflet pour juger de la bonté de la couleur.

Quarante toiles donnent environ une once de *lo-kao*. Une des fabriques d'A-zé a teint cette année huit mille toiles et vendu environ 12 livres de *lo-kao*. Les cinq fabriques d'A-zé n'ont pu arriver ensemble à livrer 30 à 40 livres. Chez les fabricants, on vend seulement par paquets de 10 onces; le prix moyen est un poids d'argent égal au poids du *lo-kao*, c'est-à-dire 8 à 9 francs l'once; mais la recherche que depuis quelques années les européens font de cette couleur, en a fait et fera encore notablement monter le prix. Ainsi, à mon arrivée à A-zé, le prix y a monté de 3 piastres les 10 onces, à savoir 15 au lieu de 12. Je me suis aussi informé minutieusement des falsifications, et tous les ouvriers que j'ai consultés et que j'ai fait interroger par un Chinois habile, m'ont assuré qu'elles étaient impossibles, toute substance étrangère, même dans la plus faible proportion, viciant trop notablement la couleur pour que l'on puisse la faire passer. La seule addition qui se fait quelquefois consiste en limaille de fer très-fine, qui donne du poids sans altérer la couleur. On s'en aperçoit facilement en dissolvant un peu de couleur sur un verre, et le frottant avec l'ongle. S'il y a de la limaille, l'ongle est rayé. Cependant le *lo-kao* peut perdre beaucoup de sa beauté, si l'on n'a pas soin de le préserver de l'humidité. C'est pourquoi il faut le conserver bien enveloppé dans une peau et placé dans un vase sur des fragments de chaux vive qu'il faut avoir soin de renouveler quand ils sont délités. La facilité avec laquelle le *lo-kao* s'altère par la moisissure fait comprendre pourquoi la préparation n'en est possible que pendant l'hiver. Au printemps, en effet, et en été, les macérations de l'écorce prendraient immédiatement la moisissure, et la couleur serait perdue.

La fabrication d'A-zé s'arrête à la teinture des toiles de coton avec la macération de l'écorce du *lo-za* et à l'extraction du *lo-kao*. Quant à l'usage de ce dernier, on ne le connaît qu'imparfaitement. On a pu cependant m'indiquer trois maisons qui, à Sou-tcheou, font usage du *lo-kao*. J'irai aux renseignements le plus tôt possible. Un seul ouvrier m'a assuré avoir travaillé dans la teinture au *lo-kao*. Voici, d'après lui, les procédés employés. Pour former le bain de *lo-kao*, on met dans un sachet de toile la quantité de *lo-kao* suffisante pour teindre les toiles sur lesquelles on veut opérer, à savoir 1 once de *lo-kao* pour dix toiles (30 pieds de long sur 1 pied de large, teinte très-forte); ou vingt-cinq à trente toiles (teinte très-faible, comme celle de l'échantillon). Il faut éviter de préparer un bain trop abondant; il y aurait de la perte. Le *lo-kao* étant enfermé dans un sachet de toile, on le laisse tremper dans l'eau froide pendant douze heures, pour le ramollir et le réduire en bouillie plus facilement; puis on presse et on frotte le sachet avec les mains dans quelques livres d'eau, pour que le *lo-kao* entre en suspension. On ajoute alors 10 onces de potasse (chinoise) pour 1 once de *lo-kao*; on fait chauffer jusqu'à ce que tout soit parfaitement dissous. La quantité d'eau est arbitraire; mais d'elle dépend l'intensité de la teinte. On essaie le bain en y plongeant un petit morceau de toile; si la teinte est trop forte, on y ajoute de l'eau. J'ai eu occasion, dans les années dernières, d'essayer la potasse chinoise, et j'ai trouvé que c'était du carbonate de soude assez pur, mais mêlé de quelques saletés. Le bain ainsi préparé et chauffé à 50 ou 60 degrés, on y plonge la toile à teindre. Cette toile doit être parfaitement blanche et dépouillée de son apprêt par le lavage; puis, en tordant,

on exprime le surplus du liquide que l'on a soin de recueillir et de remettre dans le bain ; puis, sans faire sécher, on replonge une seconde fois, et l'on tord comme la première ; enfin, on agite la toile dans l'eau claire, et l'on fait sécher à l'ombre ou au soleil, pour livrer au commerce cette toile sous le nom de *ou-lo-se* (nymphæa-verte-couleur) ou de *ou-lo-pou* (nymphæa-verte-toile) ; c'est-à-dire toile teinte en vert feuille de nénuphar. On estime à 15 centièmes de piastre la teinture d'une pièce de toile de 30 pieds de long sur 1 pied de large ; ce qui donne, pour prix de teinture de 1 mètre carré, un peu plus de 5 centièmes de piastre. Un négociant français, à Chang-haï, me disait ces jours derniers qu'il allait faire l'envoi en France de quelques livres de *lo-kao* qu'il avait tiré des magasins de Sou-tcheou, ville que l'on sait être le premier entrepôt de la Chine. Le prix en était de 19 taëls ou onces d'argent pour une livre. J'en adresse au conseil central 10 onces, qui m'ont coûté 15 piastres ; 3 piastres ont sans doute été ajoutées pour me faire payer ma qualité d'étranger ; 12 piastres en étaient le prix deux jours avant mon arrivée à A-zé.

En résumé :

1° L'arbre qui donne le *lo-kao* est de deux espèces : l'une est le buisson sauvage des montagnes au sud-ouest du Tché-kiang ; l'autre, le buisson sans culture des plaines fertiles du même Tché-kiang.

2° C'est de la macération de leur écorce combinée avec l'action du soleil que se fait la couleur verte, non avec la graine, qui cependant est une petite baie noire comme le

cassis, mais qui, écrasée sur le papier blanc, le tache en vert. A A-zé, on ne fait aucun usage de cette graine.

3° Les toiles teintes en vert dans la macération de l'écorce du *lo-za* doivent être considérées non comme teintes avec le *lo-kao*, mais plutôt avec un résidu de la préparation de cette substance, ce qui expliquerait pourquoi une couleur si chère teint un fond si vil. Toutefois, on m'a assuré que l'on ne pouvait teindre la soie avec le *lo-kao*.

4° Les mordants ne sont autres que la chaux que l'on ajoute à la macération de l'écorce, et la potasse, ou plutôt le carbonate de soude, dont on se sert pour rendre le *lo-kao* soluble. Un paysan du Chan-tong m'a cependant assuré que les paysans, pour teindre les toiles à leur usage dans la macération du *lo-za*, qu'ils me décrivent semblable à celle qui se prépare à A-zé, se servaient d'alun pour mordant.

5° La qualité dépend de la finesse de la pâte. Le plus beau *lo-kao* est celui qui provient de la teinture successive par la macération du *hom-bi*, et ensuite du *pa-bi-lo-za* comme elle se pratique à A-zé. On m'assure qu'on en prépare aussi avec l'écorce seule du *pa-bi-lo-za*. A A-zé, on dit que, préparé ainsi, il est d'une qualité inférieure.

6° Pour la conservation du *lo-kao*, il faut éviter l'humidité et la moisissure.

Voilà tous les renseignements que j'ai pu me procurer pour le moment. J'ai profité du voyage que j'ai fait au Tché-kiang, pays non-seulement du *lo-kao*, mais aussi de la soie, pour éclaircir une question curieuse, m'a-t-on dit, sur les espèces de vers à soie qu'on y élève; la malle prochaine portera, j'espère, à M. le président une note à ce sujet.

Il ne me reste plus maintenant qu'à remercier M. le

président et MM. les membres du conseil central de l'intérêt qu'ils témoignent à notre chère mission du Kiang-nan et de leur inépuisable charité pour toutes les missions, et à me recommander à leurs prières et à celles de toutes les personnes auxquelles ce mémoire, si imparfait qu'il soit, pourra être de quelque utilité, en me disant, avec la considération la plus distinguée,

De MM. le président et membres du conseil central, le très-humble et très-obéissant serviteur en N.-S.

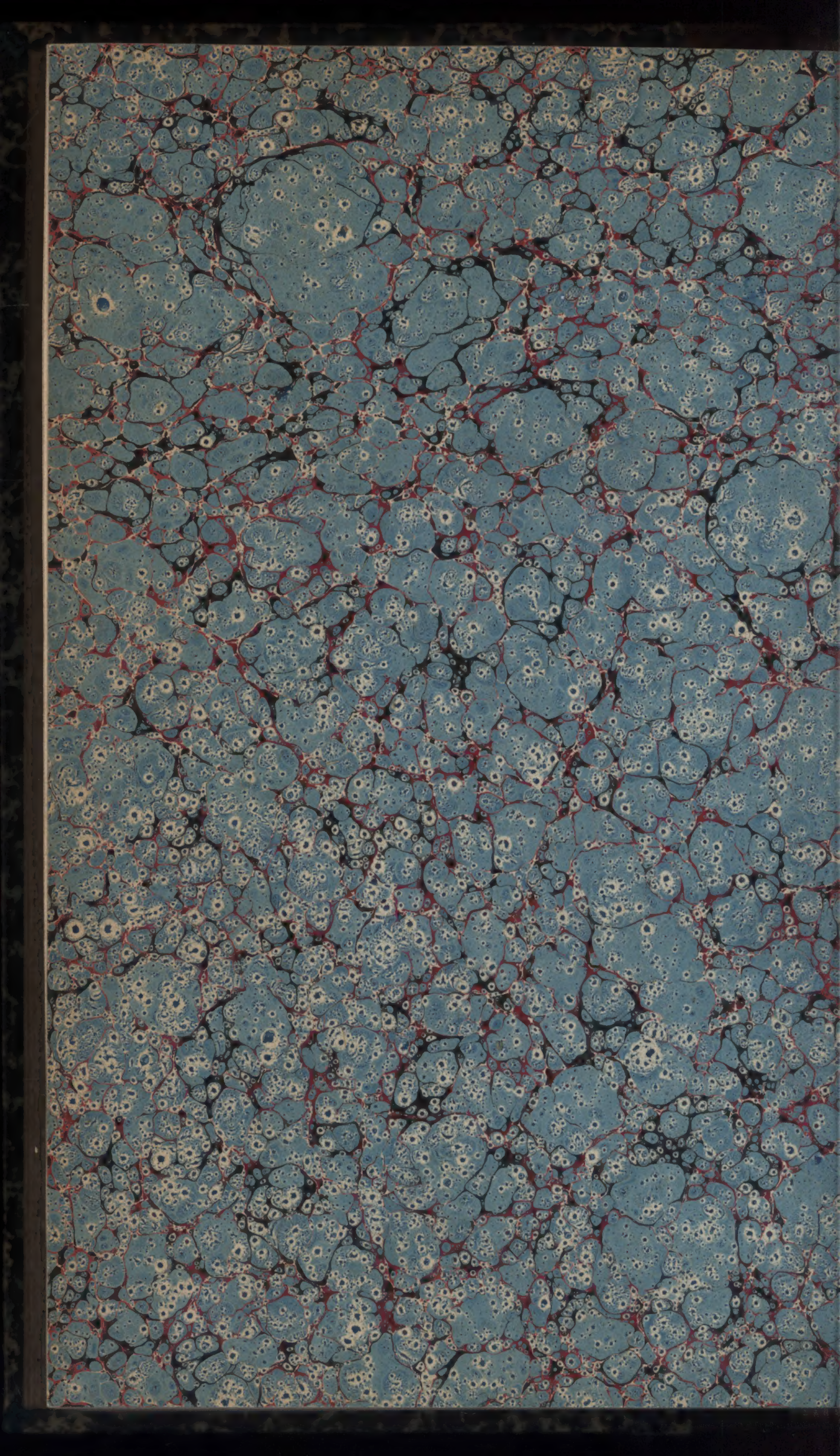
Louis Hélot,

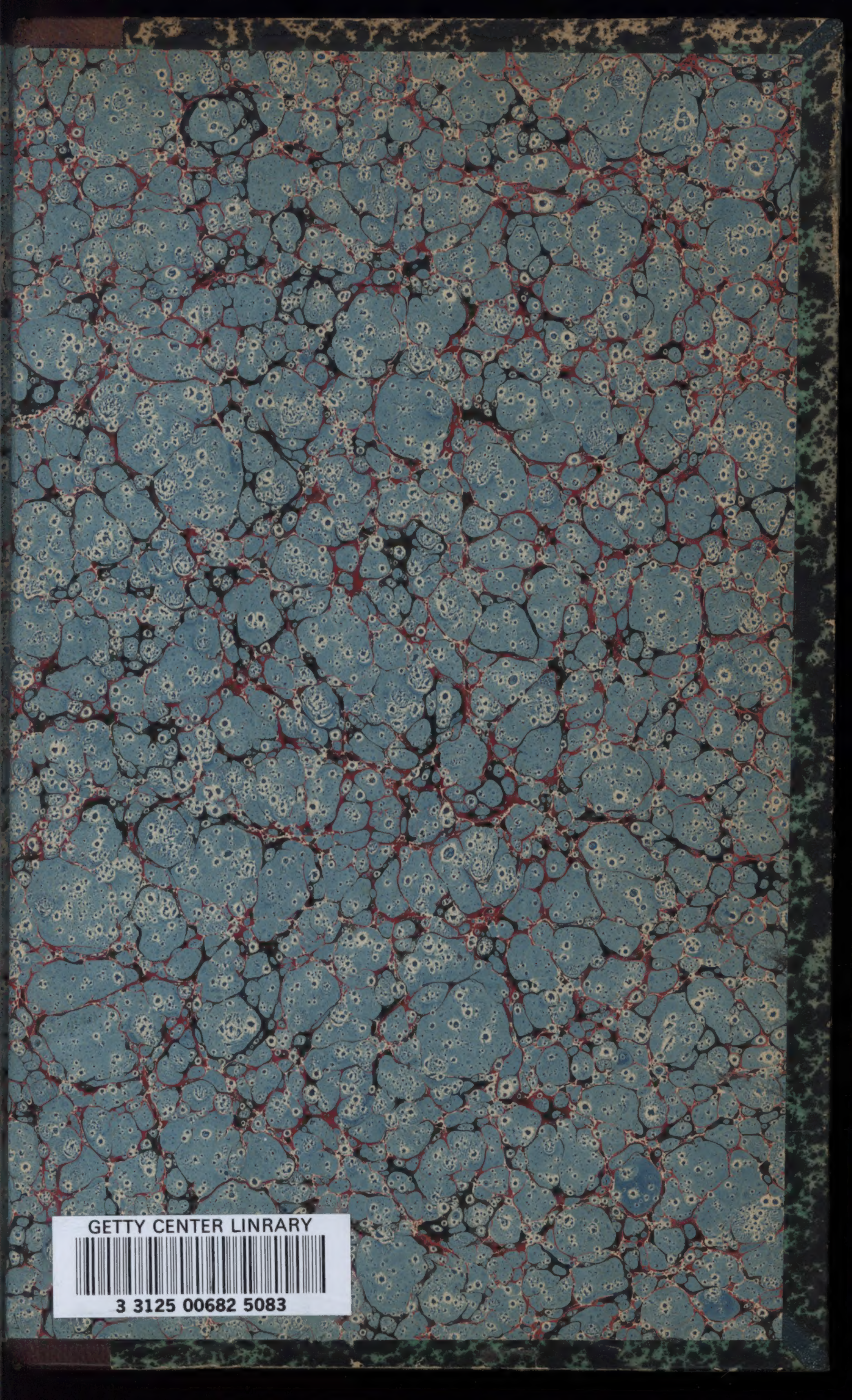
Missionnaire de la compagnie de Jésus.

Nous tiendrons nos lecteurs au courant des expériences ultérieures du P. Hélot, et nous leur ferons part aussi de ses recherches sur quelques autres branches de l'industrie chinoise.

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.




GETTY CENTER LINRARY
3 3125 00682 5083

